kültür kitapları

sadretdîn konevî'nin felsefesinde

ALLAH-KÂİNÂT ve İNSAN

prof.dr. nihat keklik



Sadreddîn Konevî'nin felsefesinde

Allah - Kâinât ve İnsan

Prof. Dr. Nihat Keklik

İSTANBUL — 1977

İsteme Adresi : Çığır Yayınları LTD. ŞTİ.
Başmusahip Sokak Talas Han Cağaloğlu - İst.
Telefon : 22 60 51

Çığır Yayınları : 41
Kültür Kitapları : 1

Edebiyad Fakültesi Matbaası 1967

SADREDDÎN KONEVÎ

m. 1210—1274

h. 606— 673

Dr. Nihal Keklik

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

İslâm Felsefesi Doçenti

Vâlidem
Şerife Keklik'in
teşvik ve hayır duâları olmasaydı,
bu kitap meydana gelmezdi.

N. K.

İÇİNDEKİLER

III. Bölüm

YARATICI TANRI : VARLIK NAZARİYESİ

(Aktif - Objektif Tanrı tasavvuru)

IV. Bölüm

ALLAH VE İNSAN ARASINDAKİ İLGİLER

ÖNSÖZ

Bundan birkaç yıl önce, 1959 senesinde (İst. Ünv.) Edebiyat Fakültesinde «Doçentlik Tezi» olarak kubûl edilen fakat neşredilirken birçok kısımları -tarafımızdan- değiştirilen ve hattâ ilaveler yapılan bu araştırmadaki ana problem, Allah mefhûmu ve onun Kâinât ile olan ilgisi'dir. Organik bir bütünlük teşkîl etmesi gereken bu mesele içinde birçok meselenin daha bulunduğu ve onların da hall edilmek zorunda olduğu meydandadır.

Allah ve kâinât sözleri, hemen herkes için azçok bellidir. Fakat metafizik ve mantık bakımından yapılacak tahlîller, bu mefhumların pek okadar da kolay anlaşılır cinsten olmadığını açıkça belli edecektir. Ağırlık noktasını teşkîl eden Allah mefhûmu'nun kendisi de çeşitli yönlerden düşünülebileceği için, bu mefhûmun dahi mantık bakımından tahlîl edilmesi gerekiyordu. İşte bu sebepledir ki, araştırmamızda Allah'ın hangi küllî mefhûmla ayni şey sayılabileceğini, onun var oluşu'nu, mâhiyet ve hakîkat'ını, cevher sayılıp sayılamıyacağını vs. teker teker ele aldık. Tâ ki: Allah mefhûmu üzerinde metafizik ve mantık bakımından bir terkîp meydana getirilebilsin.

Şimdiye kadar tedkîk edilmemiş fakat büyük bir Türk dîhîsi olduğundan artık şübhe kalmayan Sadreddin Konevî (m. 1210-1274)'nin eserlerini ele almak ve onları felsefe bakımından değerlendirmek fırsatını da veren bu araştırma içinde ulaşılan terkîblerin dâimâ «tahlîl» sâyesinde elde edildiği dikkate çarpacaktır. Böyle «sentezli» çalışmalarda tahlîl'e baş vurulması caiz görülmemekle berâber, yapılan araştırmaların metodu bâzen bunu gerekli kılmaktadır. Konevî'nin Allah hakkındaki umûmî görüşü şudur:

لابدّ لكلّ صاحب مقالة في الله انه يتصوّر في نفسه أمراً مّا: يقول فيه هوالله.
فيعبدُه. و هوالله لاغيره. فكلّ صاحب نظرٍ ماعبد الاّ من اوجده .... وما ألقى عليه
تلك القوة المصوّرة الا الله .

«Allah konusunda görüş sâhibi herkesin kendi zihninde birşey tasavvur ettiğinde ve ona Allah deyip ibâdet etmesinde hiç şüphe yoktur. Halbuki Allah O'dur, Ondan başka (Allah) yoktur. Şu halde her mütefekkir, ancak kendisini yaratan kimseye ibâdet eder... Fakat o insanda bu düşünce kuvvetini meydaan getiren de ancak Allah'dır.» (bk. br. s. 20)

Buradaki sözlerden de anlaşıldığı üzere, herkes kendi zihnî seviyesine göre Allahı bir çeşit düşünebilir. Biz bu gibi tasavvurlara «enfüsî»

(sübjektif) Allah tasavvuru adını vererek, Allah'ın herkes tarafından ayrı ayrı tasavvur edildiğini göz önüne serdik.

Giriş mâhiyetindeki birinci bölümde en zor metafizik ve mantık meselelerinde insan aklının hududlu olduğunu yeter derecede gösterdikten sonra, ikinci bölümde bu «Sübjektif Allah Tasavvuru» üzerinde durduk. Sübjektif bir tasavvurun bütün müslümanlar nazarında müşterek hâle getirilmesi de icab eder ki, böyle bir düşünce şekline de «Objektif Allah tasavvuru» adını verdik ve sonra Allah'ın gerek Kâinat'ı gerekse İnsan'ı nasıl meydana getirdiğini felsefî bir görüş açısından fakat elden geldiği kadar kolay bir tarzda anlatmağa çalıştık. İşte araştırmamızın üçüncü bölümünü bu sebeble Kâinât -Allah bütünlüğü (Vahdet-i vücûd) nazariyesi fakat, müteâkib dördüncü bölümünü de İnsan meselesi ve onunla ilgili problemler teşkil etmektedir.

Bütün bunlardan sonra anlaşıldı ki, Kâinâtın sırrı dediğimiz şeye Allah adını vermek lâzımdır. İşte bu bakımdan (Kâinâtın Sırrı) addedilen Allah'ın hiç bir zaman için tarif edilemiyeceği ve Onun dâimâ «bilinmez» kalacağı kesin olarak anlaşılmıştır. Gerçi bu kanaata, felsefe yapmaksızın varanlar çoktur fakat bunun böyle olacağını ezbere ortaya atmak başka, bilerek ve sebeblerini anlayarak iddiâ etmek yine başkadır... Üstelik Muhyiddin İbn'ül-arabî'nin dediği gibi her millet Allah'ı çeşitli isimlerle anmasına rağmen, bütün insanlığın ulaşmak istediği hakîkat daimâ tek ve aynidir. Allâh'a: türkler «Tanrı», acemler «Hudâ», habeşler «Vak», ermeniler «Safâc» (Asdvac=Asdvaz?), frenkler «Kribatur» (Créateur=yaratıcı) adını verdikleri halde, bütün bunlar ayni manaya gelen sözlerdir. (bk. br. s. 81-82)

Uzun yazılmış önsözlere o kadar rağbet edilmez. Bu sebeple, şu birkaç noktayı hatırlatmakla yetinelim:

a. Kitabın dizgisinde ancak dipnotlarında transkripsiyon kullandık ve mecbur olmadıkça bunları metinler kısmına almadık. Bu husus kitabın kuru ve teknik havasının nisbeten yumuşatılması için düşünülmüştür. Transkripsiyon için İslâm Ansiklopedisindeki şekiller kabul edilmiştir.

b. Dil bakımından sadeliği tercih ettik fakat ifrata kaçmadık.

c. Metinleri tercüme ederken, kelimeleri değil manaları aktarmağa çalıştık.

d. Dipnotlarında gösterilen varak numaraları yanında parantez içindeki rakamlar ise, satır numaralarına işârettir.

Bütün bu hususlara ilave olarak: bu araştırma Sadreddin Konevî'den bahseden, onu bu tarzda ele alan ilk eserdir. Elden gelen bütün gayretler gösterildiği halde, kusursuz ve tam bir araştıma yapmak iddiâsından korunmak, ilmî tevâzudan nasibi olanlar kadar, bu satırların yazarı için de bahis konusudur.

Nihat KEKLİK

SADREDDÎN KONEVÎ

HAYATI VE ESERLERİ

m. 1210 — 1274

h. 606 — 673

Aslen Türk olan Sadreddin Konevî (1) hicrî yedinci ve mîlâdî onüçüncü asırda Konyada meşhûr olmuş ve bu şehre nisbetle de *Konevî* nisbesiyle tanınmıştır. Hayâtı hakkında sâhib olduğumuz bilgiler hem yetersiz, hem de efsânelerle karıştırılmış durumdadır. Nitekim bu sebeble, Konevî hakkında en doğru bilgileri bizzat onun kendi eserlerinde aramak îcâb ediyor.

a. *Konevîden bahseden kaynaklar*

Onun hakkında az çok bilgi veren kaynakları bir sıra dâhilinde gözden geçirmek gerekirse: önce Konevînin eserlerinde bulunan mâlûmât (aş. bk.), daha sonra Subkî (ölm. m. 1354), Eflâkî (ölm. m. 1360), Câmî (ölm. m. 1498) Hândmîr (ölm m. 1535), Şâ'rânî (ölm. m. 1565) Dârûşukûh (ölm. m. 1658) gibi klasik müelliflerin verdiği bilgiler ve nihâyet Cemâleddin Nûrî ile Mûsâ Sadrî isimli iki türkün ayrı ayrı meydana getirdikleri iki tâne küçük *menâkıb* risâlesindeki sözler, ayrıca islâm kültürüne âit umûmî eserlerde görülen bâzı kayıtlar vs. Konevî'nin hâl tercümesini yazmamızda bize uzaktan yakından yardımcı olmaktadır. Fakat şu noktaya da önemle parmak basmak îcâb eder ki bu kaynaklarda bulunan bilgilerin çoğu son derece sathî olup, birbirinden aktarılmıştır. Meselâ Sübkî'deki mâlûmât sâdece tek bir satır'dan ibâretdir. Bu da, Konevî'nin nâtamâm bir ismiyle onun h. 673 / m. 1274 yılında ölmüş olduğu ve bâzı eserler yazdığından ibârettir. Eflâkî ise Mevlânâ ve etrâfındakilere dâir «*Menâkıb'ül-ârifîn*» adlı eserin yazarıdır. Ayni târihlerde ve ayni şehirde yaşamış olan Mevlânâ Celâleddîn

1 Konevî'nin tam adı şöyledir:

صدرالدين ابوالمعالى محمد بن اسحق بن محمد بن يوسف بن على القنوى

2 al-Subki, *Ṭabaḳāt al-Şafiʿiyya* (I. Tab'ı, h. 1324), c. 5, s. 19; Metin şöyledir:

محمد بن اسحق الشيخ الزاهد صدرالدين القنوى صاحب التصانيف فى التصوف

توفى سنه ثلاث وسبعين وستماية

Rûmî (ölm. m. 1273) ile Sadreddîn Konevî (ölm. m. 1274) arasında yakın bir dostluk vardı. Bu sebeble Eflâkî, Mevlânâ'dan bahsederken yeri ve fırsatı geldikçe Sadreddin Konevîden de bahsetmek fırsatını bulmuştur. (3)

Bunları tâkîb eden Câmî ise, kendisinden önceki müelliflerden gâlibâ en ciddîsidir. *Nefehât'ül-Üns* adlı kitabın yazarı olan Câmî, bu isme benzer bir eserin yâni *el-Nefehât'ül-ilâhiyye* adlı kitabın yazarı olan Konevî'nin bu kitabını okumuştur. Çünki bunun içinde mevcûd olan bâzı biyografi notlarını kendi kitabında derc etmiştir. (aş. bk.) Câmî'nin verdiği bilgiler arasında Konevî'nin altı tâne eserinin adı, onun Nasîr ad-dîn Tûsî (ölm. m. 1273) ile mektublaştığı, Kutbeddîn Şirâzî'ye hadis hocalığı yaptığı, ayrıca bâzı meşhur şeyh ve âlimlere yol gösterdiği, bu arada küçük yaşta yetim kalan Konevînin dul annesiyle meşhûr mutasavvıf Muhyiddin İbn'ül-arabî'nin evlendiği ve nihâyet Konevî ile Mevlânâ arasında yakın bir dostluk bulunduğu anlatılmıştır ki (4) buradaki mâlûmatın bir noktası bilhassa önemlidir. Çünkü -yukarıda bahsedildiği gibi- Konevî'nin Nasîreddîn Tûsî ile mektuplaştığını ifâde eden tek rivâyet budur.

Hândmîr'in naklettiklerinde maalesef hiç bir önemli cihet yoktur. (5). Daha sonraki müellif Şâ'rânî'de ise önemli olan bir noktaya tesâdüf ediyoruz ki bu da Konevî'nin doğum tarihini bulmamızda yardımcı olan sözlerden ibârettir. Şa'rânî kendinden önceki müellifler arasında Sûbkî'ye nazaran daha cömert davranarak Konevî hakkında dört satırlık bilgi vermiştir. Burada Konevî'nin adı, İbn'ül arabînin arkadaşı olduğu, «*altmış küsûr sene*» yaşadığı ve h. 672 (m. 1273-74) de Konyada vefât ettiği; vâsiyetnâmesine göre hocası İbn'ül-arabînin yanında (yâni Şam'a) gömülmek istediği fakat bu arzusunun yerine getirilemediği ve son olarak da *Tefsîr'ül-Fâtiha* gibi birkaç eser yazmış olduğu kısaca îzâh edilmektedir. **(6)**

3 Aḥmad al-Aflākī, *Manāḳıb al-ʿārifīn* (nşr. T. Yazıcı: Ankara, 1961) = terc. *Âriflerin Menkıbeleri* (MV. Klasikler serisi) İstanbnl, 1953-54, c. 1-2. Buradaki mâlûmât için ayni tercümenin indeksine bk.

4 ʿAbdurraḥmān Cāmī, *Nafaḥāt al-Uns* (nşr. Mahdī Tavhīdī Pūr, Tahran, hk. 1337, s. 455), = ayr. bk. Lāmiʿī, *Tarcuma-i Nafaḥāt al-Uns* (İstanbul, h, 1279), s. 632-333.

5 Hwāndmīr, *Ḥabīb al-Siyar* (nşr. Bombay 1957- Taşbask), C. III, cüz I, s. 66

شيخ صدرالدين محمد بن اسحق القنوى درميدان كسب علوم ظاهرى و باطنى و فنون
عقلى و نقلى قصب السبق أز امثال و أقران مير بود. و مولانا قطب الدين علامهٔ شيرازى علم
حديث نزد آن جناب تحصيل نموده بود در نفحات مسطور است كه شيخ صدرالدين پسر
سبى محى الدين ابن العربى و تربيت ازوى يافته و اورا نيز مؤلفات است چون تفسير
فاتحة الكتاب و مفتاح الغيب و نصوص و فكوك و شرح حديث و نفحات ءالهية

6 Şaʿrānī, *Ṭabaḳāt al-kubrā'* (nşr. Kâhire, h. 1229), c. I, s. 273: Metin şöyledir:

الشيخ محمد القنوى الصوفى رحمه الله صاحب ابن العربى عاش نيفا و ستين سنة مات سنه اثنتين

Klassik yazarlardan biri olan Dârâşukûh'un eserinde ise Konevî'nin adı ve künyesi zikredilip İbn'ül-arabînin en yakın arkadaşı olduğu, hadîs ilminde üstad sayıldığı, Kutbeddin Şirâzî'ye ders verdiği, Celâleddin Rûmî ile aralarında dostluk bulunduğu ve Mevlânâ'nın daha önce vefât edip kendi namazını Konevî'nin kıldırmasını vasiyet ettiği söylenmektedir. (7)

m. XVIII. asırda yetişen büyük türk âlimlerinden ve *Rûh'ül-Beyân* isimli tanınmış Kur'ân tefsirinin yazarı olan İsmâil Hakkı Bursavî ise, *Kitâb 'ül-Hitâb* adlı eserinde Konevî ile Mevlânâyı mukâyese edip, Konevî'nin Mevlânadan «*yerle gök arasındaki fark gibi*» çok yüksek olduğundan bahs etmektedir.

İşte burada gözden geçirilen belli başlı kaynaklarda ve ayrıca ilerde neşredeceğimiz etraflı bir araştırma içinde tafsîlatlı şekilde bahsedeceğimiz müteferrik yerlerde, Konevî hakkında anlatılanlar hemen hemen bundan ibâretdir.

b. Konevînin doğum yılı, çocukluğu ve yetişmesi

Konevînin kendi hâl tercümesine dâir verdiği bilgiler bilhassa onun iki eserinde bulunmaktadır: Bunlardan biri *en-Nefehât'ül-ilâhiyye* diğeri de *Şerh Hadîs el-erbaîn* adını taşımaktadır. (aş. bk.) Aşağıda dikkatlere çarpacağı gibi bu vesîkalardan bâzılarında târih zikredildiği halde hâdisenin nerede geçtiği söylenmemiş, diğerlerinde ise târih zikredilmeksizin bâzı hâtıralar nakledilmiştir. Bu arada bit'tabiî Konevî kendi doğum tarihini bu eserlerde zikretmiş değildir.

İmdi: tam adı daha önce gösterilmiş olan Sadreddin Konevi (bk. br. not 1) kesin sayılmayacak olan menkabevî rivayetlere göre Malatya'da dünyaya gelmiştir. Şa'rânî'nin yukarıda bahis konusu ettiğimiz sözüne bakacak olursak Konevî «*..hicrî 672 yılında vefât etmiş ve altmış küsur sene yaşamış*» tır. Bu duruma göre Konevî''nin muhakkak ki h. 604-613 seneleri arasındaki bir tarihde dünyaya gelmiş olması gerekiyor. Nitekim daha sonra bulunan bir vesîka, Konevînin gerçekten de bu tarihler arasındaki bir yılda, yani hicrî 606 / m. 1209-10 senesinde dünyaya geldiğini göstermiş (8) ve Şa'rânî'nin dediklerini doğrulamıştır.

Konevî'nin babası İshak, anadolu selçukları nezdinde îtibârlı ve yüksek mevkî sahibiydi. Bu sebebledir ki, bâzı menkabevî rivâyetlerde

وسبعين وستماية بقونية و أوصى أن ينتقل تابوته الى دمشق عند الشيخ ابن العربى شيخه فلم يتفق
له تفسير الفاتحة وله تصانيف أخر

7 Dārāşukū, *Safînat al-avliyā'* (Cawnpore, 1900 m.), s. 68. Metin şöyledir:

حضرت شيخ صدرالدين محمد بن اسحق قنيوى ؛ كنيت ايشان ابوالمعالى است و بهترين مريدان شيخ
محى الدين ابن العربى اند مولانا قطب الدين علامه در حديث شاكرد ايشان است ميان جلال الدين
رومى و ايشان اختصاص و محبت و صحبت بسيار بود و مولانا جلال الدين رومى پيشتر از ايشان
وفات نموده و وصيت نماز خود بايشان كرده اند

8 bk. İslâm Ansiklopedisi, Muhyiddin madd. cüz 85.

Konevîinin babasının bir *«sultân»*, Konevînin de bir *«ulu pâdişâh zâde»* olduğu söylenmiştir. Tabîatiyle bunun gerçekle hiç bir ilgisi yoktur. Diğer taraftan Konevî'nin küçük bir yaşta babasını kaybettiği ve dul kalan annesinin de meşhûr sûfî Muhyiddîn İbn'ül-arabî ile evlendirildiği hattâ annesinin bizzat *«sultan câriyesi»* olduğu ve Sultan'ın bu cariyesini «âzad ederek» onu İbn al-arabi'ye verdiği de söylenmiştir. Bu gibi rivâyetler dahî uydurmadır ve hakîkatle en ufak şekilde alâkalı değildir. Dâimâ ihtiyat ile kaydedilmesi gereken bu yakınlık, Konevî ile İbn'ül-arabî'nin ilim münâsebetleri dolayısıyla ortaya çıkarılmış sayılmalıdır. Meselâ Câmî'nin rivâyet ettiği şekilde, «... Konyaya geldiği zaman, onun babasının vefâtından sonra annesini Şeyh İbn'ül-arabî aldı ve Şeyh Sadreddin, hazret-i şeyh İbn'ül-arabînin hizmet ve sohbetinde yetişti..» gibi ifâdeler (9) tamâmen hayâle ve şifâhî rivâyetlere dayanmış olmalıdır. Bilhassa C. Nûrî'nin Menâkıb risâlesinde Konevî'nin annesinin bir «sultan câriyesi» olarak tanıtılması da -yukarıda işâret ettiğimiz gibi- büsbütün hayal mahsûlüdür. Diyor ki «... Sadreddîn'in annesi, bir Sultan câriyesi idi. Sultan, cennet bağlarının bu servi boylu câriyesini serbest bırakarak, İbn'ül-arabîye verip nikâh etti... ve çeşitli ikramlarda bulunarak, ona Sadreddîn'i de beraberce teslîm etti..» (10) Yine bu risâlede İbn'ül-arabînin Anadoluya gelip Malatyaya yerleşmesinden sonra, -tenâkuza düşen bir ifâdeyle- bu sefer, yetim kalan Sadreddin Konevî'nin dul annesiyle İbn ül-arabînin evlendiği anlatılmıştır. (11)

İmdi, buraya kadar aktardıklarımızda, Sadreddin Konevî'nin İbn'-ül-arabî ile olan yakınlıkları ön plânda gelmektedir. Diğer taraftan bu yakınlığı perçimlemek için sonradan ortaya çıkan rivayetlerin de bir esası olmamalıdır. Nitekim İbn'ül-arabî'nin Anadoluya ilk defâ gelişi h. 602 / m. 1205-1206 senesine tesâdüf eder ve bu tarihde kendisi Konyada görülmektedir (12) Daha sonra h. 608 / m. 1211-12 yılında Kuzey Anadolu şehirlerinde bilhassa Fırat nehrinin geçtiği yerlerde görülen İbn'ül-arabî (13), kuvvetli bir ihtimal ile h. 609 / m. 1212-13 yılında da kezâ Anadoluda idi. (14) Bundan sonraki h. 612 / m. 1215 -1216 yılında Konyada ve nihâyet h. 614-615 senelerinde Malatyada görülen İbn-'ül-arabî (15) bu sûretle Konevî'nin dünyaya gelmesinden önce ve sonra olmak üzere Anadoluya (Konya ve Malatya'ya) birkaç defâ gelmiş ve oralarda nisbeten devamlı bir şekilde kalmıştır. Fakat dikkat edilirse Konevî h. 606'da dünyaya gelmiştir. İbn'ül-arabînin bu tarihten sonra Anadolu şehirlerine gelip de ikâmet etmesi sırasında Konevî en çok dört beş yaşlarında bulunuyordu. Şu halde Konevî'nin babasının vefât tarihini aramak îcâb ederse, bunu h. 615 / m. 1219'dan sonraya götürmemek lâzımdır.

9 Cāmī (*Lamiʿī terc.*) s. 632
10 Mūsā Ṣadrī, *Manāḳıb*, vr. 1 b.
11 C. Nuri, *göst. yer.*
12 N. Keklik, *Muhyiddīn İbn ül-arabî*, s. 151-152
13 N. Keklik, *ayni eser*, s. 155 ve 160
14 N Keklik, *ayni eser*, s. 161
15 N. Keklik, *ayni eser*, s. 164

Menâkıb kitaplarındaki efsânevî rivâyetlerin arkasında çoğu zaman mecâzî unsurlar sakladığı için, anlatılan şeyler bâzen başka türlü tefsîr edilmekte ve burada olduğu gibi Konevî'nin babasının ölüm tarihini îmâ eden kayıtlardan çıkarılması gereken netice bir tarafa bırakılarak, bunlarda İbn'ül-arabî ile Konevî'nin akrabalığı mânâsı araştırılmaktadır. Her ne olursa olsun, Menâkıb kitaplarındaki îmâ ve telmîhler, zamanla yanlış tefsirlere yol açmakla berâber, bunlardan elde edilecek ip uçlarının da ihmal edilmemesi lâzımdır.

Bütün bu karışık rivâyetler bir yana, Sadreddin Konevî'nin çok râhat ve müreffeh bir çocukluk devresi geçirdiğine ve ilerki yaşlarında da servet sâhibi olduğuna muhakkak nazarıyla bakılabilir. Bu arada Konevî'nin İbn'ül-arabîye emânet edilerek yetiştirilmesi rivâyetleri de oldukça enteresandır. İkisi arasındaki bağlantının gerçekten de «baba oğul» mertebesinde olduğunda şüphe yoktur. Çünki bir semâ kaydında İbn'-ül-arabî için Konevî'nin «baba» (vâlid) tabirini kullanması bunu göstermektedir. (16)

Konevî'nin ilk tasavvufî ve ilmî telkînleri Malatyada iken İbn'ül-arabîden almış olduğu iddiâ edilemez. Çünki İbn'ül-arabînin bu şehirde en son bulunuşu h. 615 veyâ daha uzak bir ihtimâl ile h. 617'den daha sonra değildir. Bu sıralarda ise sekiz veya en çok on yaşlarında olan bir çocuğun İbn'ül-arabî gibi dâhî bir ilim adamından istifâde etmesini düşünmek doğru olmaz. Belki de bundan sonraki onbeş veya daha ilerki yaşlarında Konevî'nin İbn'ül-arabî'nin yanına gönderildiği düşünülebilir ki, İbn'ül-arabî bu tarihlerde yâni h. 617 ve 618 (m. 1220-1222) yıllarında Anadoluya çok yakın olan Haleb'te ve daha sonraki 619-638 / m. 1223-1240 seneleri arasında da devamlı olarak Şam'da bulunuyordu. (17) İşte en kuvvetli bir ihtimâl ile Sadreddin Konevî bu tarihlerde gerek tahsil görmek ve gerekse tasavvufî incelikleri öğrenmek maksadıyla, belki de yalnız olarak İbn'ül-arabînin yanına gelmiş ve yine büyük bir ihtimâl ile hocasının vefâtı olan h. 638 / m. 1240 yılına kadar onun yanından hiç ayrılmamıştır. Bu bakımdan h. 615-638 / m. 1218-1240 arasındaki yıllarda Konevînin seyâhat ve ikâmetlerini dâimâ İbn'ül-arabînin hâl tercümesine paralel olarak düşünmek îcâb eder. Fakat şurasını esefle kaydetmelidir ki İbn'ül-arabî, kendisine bu kadar yakın olan talebesin'den kendi kitaplarında hiç bahsetmemiştir. Kendisine yakın olanların isimlerini her zaman anan İbn'ül-arabînin bu davranışını anlamak gerçekten de güçtür.

16 bk. Konya Yusuf ağa ktb. no. 7838 vr. 377a' daki Konevî'nin hattı ile bir semâ ve kıraat kaydı.

قرأ على الوالد صدرالدين محمد بن اسحق بن محمد بن يوسف القنوى فى صفرسنة
سبع و عشرين و ستمائة

17 N. Keklik, *a.g. eser*, s. 164 Muhyiddin İbn'ül-arabî, esâsen bu târihler yani h. 619-638 yılları arasında Şam'da bulunuyordu. Bu tarihler arasına tesâdüf eden h. 627 senesinin Safer ayında (m. Aralık 1229'da) Şam'da bulunduğu, Konya, Yusuf ağa ktp. no. 7838 nüshasında (vr. 681 b ve 682 a) daki semâ ve kıraat kayıtlarında görülmektedir.

Sadreddin Konevî, tasavvuf ve düşünce yoluna girdiği zaman, bâzı menkabelerin anlattığına göre uykuları azaltıp, çalışacak vaktini çoğaltmak maksadıyla, bir egzersize baş vurmuştur. Biraz aşağıda nakledeceğimiz ve şüphesiz ki allegorik bir anlam taşıyan bu rivâyete göre Konevî, uyku'larını izâle etmek için şöyle bir çâreye baş vurmuştur: Kendisi, uzun ve sağlamca bir iple bağlı olan bir sepet içine girmiş, ipi minâre gibi yüksek bir yerden aşırıp, bizzat içinde bulunduğu sepeti yukarı çekmiş ve sonra da bunun ucunu kendi eliyle sımsıkı tutmağa başlamıştır. Tabîatiyle ipin ucu bırakıldığı takdirde sepet de yere düşebileceği için, buna mâni olmak ancak devamlı uyanık kalmakla mümkün olduğundan, Konevî dahî böyle bir usûl sayesinde dâimâ uyanık kalmanın yolunu bulmuş ve uyanıklığa (daha doğrusu: uykusuzluğa) kendini alıştırmıştı. (18) Nitekim ilerki sayfalarda görüleceği gibi Konevî, «uykuların azalmasını, ruhların olgunlaşmasında bir ölçü» şeklinde kabul etmektedir. (19)

Konevî, hocasının yanında Haleb ve onu tâkîben Şamda, devamlı olarak ders görüyor ve bu arada bâzı rivâyetlere göre kendisi de (her halde müsâit sayılacak bir yaşda) Şam'daki Ümeyye câmiine yakın bir yerde (?) bir «ders halkası» teşkîl ederek, dersler veriyordu. Bu sıralarda ise, Konevî'nin yirmi yaşında daha genç olmaması gerekir. Oraya, babasından kalan servetini de berâber götürmüş olmalıdır ki, yine bâzı rivayetlere göre bütün malını ve «mücevherât» ını fakirlere dağitmiş olduğu söylenir. (20).

c. *İbn'ül-arabînin vefâtından sonra Konevî*

Başka yerlerde 28 Rabî'ul-âhır'da gösterilmekle berâber, esasında 22 Rabî'ulâhır 638'de (m. 10 Kasım 1240), ta vefât eden İbn'ül-arabî (21) 'den sonra Konevî, ihtimâl ki daha bir müddet Şam'da kalmıştır. Bu sıralarda ise, dikkat edildiği takdirde Konevî en çok 30-31 yaşlarında bulunuyordu. İmdi, üzerinde durulması gereken bir rivâyete göre, gûyâ Sadreddin Konevî, hocasını kaybettikten sonra, meşhûr sûfî Evhaddîn Kirmânî'nin yanında onbeş sene müddetle kalmıştır. (22) Bu rivâyet, ayni zamanda İbn'ül-arabî vefât etmeden önce Sadreddîn Konevî ile darıldıkları dolayısıyla, Konevî'nin Kirmânî'nin yanında gönderildiğini ve İbn'ül-arabî ile Konevî'nin arasını yine Kirmânî'nin bulduğunu söyleyen bâzı menkabelerde de anlatılmaktadır. Evhadeddin Kirmânî bilindiği gibi İbn'ül-arabî'nin hiç olmazsa h. 602 / m. 1205-6 'dan beri Konya-dan tanıdığı yakın bir arkadaşıdır. (23) Kendisi Şeyh Ruknaddîn Sancâsî'nin aracılığı ile Kutbeddin Ebherîye ve onun da hocası olan şeyh

18 Mūsā Ṣadrī, *Manâkıb*, vr. 3 b

19 bk. ilerde s. 156 ve ayr. not 659'da göst. yer.

20 Mūsā Ṣadrī, *ayni eser*, vr. 76 b.

21 N. Keklik, *İbn'ül-arabî*, s. 171; bu rivâyet şekli, bizim neşrettiğimiz bir yazma vesîkadan başka, Câmî'nin *Nafaḥāt al-Uns*,'unde de aynen bu şekildedir. bk. Cāmī, *Nafaḥāt al-uns*, nşr. Mahdī Tavhīdı Pūr, h.k. 1337, s. 555.

22 Mūsā Ṣadrī, (al-Hâc Muh. Dede), *Manāḳıb haẓrat-i şeyh Ḳonavı*, Ünv. Ktb. TY. 842, vr. 13 b-15 a

23 N. Keklik, *İbn'ül-arabi*, s. 152 ve not 379'daki izahâta bakınız.

Şihabeddin Sühreverdî'ye bağlıdır. Umûmiyetle kabûl edilen bir şekilde Kirmânî, İbn'ül-arabî'den önce yâni h. 635 / m. 1237 senesinde vefât etmiştir. (24) Şu halde Konevî'nin İbn'ül-arabî vefât ettikten sonra Kirmânî'nin yanında daha onbeş sene kalıp ders görmesi rivâyetleri, tarihî gerçekler bakımından doğru değildir.

Her ne olursa olsun, h. 638 / m. 1240 senesinde hocası İbn'ül-arabî'yi kaybettiği zaman Konevî otuz yaşlarında daha büyük değildi. Bu tarihten sonrası için bizzat Konevî'nin kendi eserlerinde bulduğumuz kayıtlar şunlardır: 1 Şubat 1243 (h. 9 Şaban 640) tarihinde Konevî Haleb'te bulunmaktadır. (25) Bunu doğrulayan başka bir vesîka da, Konya Yusuf ağa ktb. no. 7838'deki nüshada vr. 411, ayr. vr. 414 (1-3)'de ve nihâyet ayni nüshanın vr. 390'ında tesbit edilen kayıtlardır. Aralarında İzzeddîn Yûsuf el-Urmevî gibi arkadaşlarının bulunduğu bir meclisde, müellifinden hadis okuyorlardı.

Bundan sonra ise Konevî belki de Mısır yoluyla hacc'a gitmişti. Zâten kendisi Mısırda bulunduğunu bizzat söylediği gibi (26), Kâhire sokaklarında dolaştığından da bahsetmektedir. (27) Ve belki de bundan dolayı, bâzı menâkıb risâlelerinde aynı hâdise tekrarlanmıştır. (28)

Aradan geçen ve tamâmen mechûl olan bir devreden sonra (29) 12 Şubat 1254 (h. 19 Cumada I, 652) tarihinde Konevîyi Konyada bulmaktayız. Çünki bu tarihde kendisi Konyada bulunurken «cidden garib şeyler» (?),e şâhid olduğundan bahs etmektedir. (30). Maamâfih Kone-

24 İzmir, Atatürk Müzesi kitaplığındaki bir şiir mecmuasında (no.7474) Kirmanî'ye ayrılan sayfalarda mürekkeb kalemiyle birisi tarafından Kirmânî'nin h. 686/m.1287 târihinde vefât ettiği kaydedilmişse de bu doğru değildir. Kirmânî hakkında daha doğru bilgiler için bk. H. Ethé, *Catalogue of persian manuscripts in the Lybrary of India Office*, c. 1, s. 307 (nr. 333). Ethé burada Kirmânî'nin h.635/m. 1237'de vefât ettiğini kabûllenmekle berâber, diğer kaynakların h.697/m.1297 tarihi üzerinde durduklarını da söyler. Meselâ *Bodleian Cat*, no. 1094/19; A. Sprenger, *Catal.* s. 48; Rieu, *Catal.* c. II, s. 619 a; ayr. bk. H. Ethé, *göst. yer.* s. 287 (nr.122). Cânıî'nin rivâyetini nakleden de Rieu *Catal*'udur. bk. *Catal. of. pers. mss. in the B. Mus.* 1881, c. II, s. 619 a. Ayr. bk. *Oude Catal.* s. 48.

25 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt al-ilāhiyya*, vr. 68 b (2-3)

و هذا المشهد الذى أشهدته ذوقا سنة اربعين وستماية بحلب ليلة الاحد تاسع
شهر شعبان من السنة المذكورة

26 Ḳonavī, *ayni eseri* vr. 36 b (5)

و اخبرت بالديار المصرية فى مشهد غيبى كمالى

27 Ḳonavī, *ayni eser*, vr. 84 a (7-8)

و سر كبير ورد على فى وارد قوى و أنا عابر فى بعض اسواق القاهرة

28 Mūsā Ṣadrī *Manāḳıb*, vr. 13 b-14 a

29 Konevî, en azından h. 649/m. 1251-52 yılından itibaren artık Konya'ya yerleşmiş sayılır. (bk. not. 30). Bu sebeple h. 652/m. 1254 yılına kadar olan iki senelik devrede dahi onun Konya'da bulunduğu kabûl edilebilir. Meselâ Ramazan 651/m. Ekim

vî'nin h. 649'da dahî Konyada bulunduğu bâzı yazma eserlerin ferâğ kayıtlarıyla sâbittir. (31) Aradaki bu meçhul devrelerde Anadoluya vahşet ve barbarlıkla hücûm eden Moğolların 1243 tarihinde Selçuk ordusunu yenilgiye uğratarak, Sivasta binlerce kimsenin başını kestikleri hatırlanacak olursa, Konevînin bu katliâm sırasında uzaklarda bulunduğunu düşünmek zayıf bir ihtimâl sayılmaz.

Bundan sonra 19 Aralık 1255 (h. 17 Şevval 653) tarihinde ise, nerede olduğunu söylemeksizin, meşhur şeyhi İbn'ül-arabi'yi ruyasında görüp, sohbet ettiğinden bahsetmektedir. (32) ki bu hadiseyi, Cami dahi nakleder. (33) Şâyet başka bir yere gitmediyse muhakkak ki Konya'da devamlı olarak kalan Sadreddin Konevi, bu rüyâsını şöyle anlatmaktadır:

«...Şeyh İbn'ül-arabi'yi 653 senesinin Şevval ayının onyedinci günü cumârtesi gecesinde, uzun bir vâkıada gördüm. Aramızda etraflı konuşmalar geçti. Bu sırada kendisine dedim ki:

— İlâhi isimlerin eserleri hüküm'lerden gelir. Hüküm'ler ise hâl'lerden ortaya çıkar. Hâl'ler (ahvâl) dahî, istidad bakımından zât'tan taayyün eder. İbn'ül-arabi, bu sözlerden çok şaşırdı ve:

— Çok güzel, çok güzel dedi. Ben de ona:

— Efendim, öyle olan sensin diyerek, kendisine yaklaştım ve elini öptüm. Bir tek müşkilim daha kaldı deyince, «sor» dedi.

— (Şu anda) seni nasıl görüyorsam, hiç kesilmeyen bir tecellî'nin de bana tahakkuk etmesini istiyorum. Bu sözlerle kendisinden sonra bir örtü (=gizlilik) ve olgun insanlar için ondan başka bir dayanak bulunmayan *«zâtî tecellî»* nin görülmesinden hâsıl olan şeyi kasdediyorum dedim. O zaman bana:

— Bu tecellî senin için çok (vâkî) olur. Sen bilirsin ki, benim birçok çocuklarım -bilhassa oğlum Sa'deddîn- olmuştur. Senin istediğin bu

1253'de kendisi, Muhyid'-Din İbn al-arabi'nin *Asrār al-ḫalve* eserini (Yusuf ağa 7851) (bizzat istinsah ettiği bir nüshadır) bâzı arkadaşlarına okutmuştur. (bk. ayni eser, vr. 89 a; semâ kaydı.)

30 Ḳonavı, *al-Nafaḥāt*, vr. 68 b (10-12)

و رأيت أموراً أخر غريبة جداً فى الليلة عنيها وهى ليلة تاسع عشر من جمادى الاولى
سنة اثنتين و خمسين و ستماية بقونية

31 msl. bk. Ayasofya ktb. 4817, vr. 62 b, 69 b, 94 b vd.

32 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt*, vr. 67 b (7-17) - 68-a (1-8)

رأيت الشيخ رضى الله عنه ليلة السبت سابع عشر شوال سنة ثلاث و خمسين و ستماية
فى واقعة طويلة و جرى بينى و بينه كلام كثير كنت اقول له :
آثار الاسماء من الاحكام والاحكام من الاحوال و الاحوال من تعين من الذات
بحسب الاستعداد والاستعداد أمر لا يعلل بشى سواه !
فاعجب رضى الله عنه بهذا البيان اعجاباً عظيما ... ويقول

tecelli, onların hiç birine kolay olmamıştır. (Sonra ansızın) uyanıverdim...»

Konevî'nin Konyada bulunduğu bir sırada, h. 656 / m. 1258 tarihinde Moğollar, hilâfet merkezi olan Bağdad'ı işgal ediyorlardı. Moğolların bu hücûmu, islâm peygamberinin «can çekişmesi» şeklinde Konevî'nin rûyâsına girmiş ve Konevî bu tipik rûyâsını anlatırken Moğollar hakkındaki menfî görüşünü de bize nakletmiştir. (34) Bundan sonraki birkaç senelik mechul devreden sonra Konevî 1264 yılının Aralık ayına (h. Safer 663) dair bir ruhi gelişme olayını anlatırken, «kader sırrı» na dair kendisine gelen bir «ilham» dan söz etmektedir. (35) Ondan bir yıl sonra, yani 5 Mayıs 1266 (h. 27 Receb 664)'de ise kitabımızın içinde ayrıca bahis konusu ettiğimiz «Allahın tecellî etmesi» ne şâhid olan Konevi' (36) müteâkıb 11 Temmuz 1267 (h. 17 Şevval 665) tarihinde en girift felsefî meseleleri teşkîl eden «hudûs ve kıdem» in sırlarının kendisine (Allah tarafından) açıklandığını söylüyor ki, (37) kendisi bu sıralarda en azından elli yaşında sayılmaktadır. Yine bu yıl 7

مليح مليح ! فقلت له
يا سيدى انت المليح ثم جئت ودنوت منه و قبلت يده و قلت له
بقيت لى حاجة واحدة .... فقال سل
فقلت انى اريد التحقق بكيفيت شهودك الدائم .... وكنت اعنى بذلك حصول ما كان حاصلا
من شهود التجلى الذاتى الذى لاحجاب بعده ولا مستقر المكمل دونه فقال
نعم و أجاب الى ذلك ثم قال : هذا مبذول لك مع انك تعلم قد كان لى اولاد واصحب خصوصا
ولدى سعدالدين ومع هذا ماتيسر هذا الذى تطلبه لاحد منهم ثم استيقظت

33 Cāmi, *Nafaḥāt al-uns*, 556

34 Bu hâdisenin arapça metni için bk. ilerde s. 157-158 ve not.663.

35 Ḳonavi, *al-Nafaḥāt*, vr. 19 a (9-10) :

ورد فى اواخر صفر سنة ثلاث و ستين و ستماية يتضمن التنبيه على سر القدر

36 Ḳonavi, *ayni eser*, vr. 90 b (1-5); ayr. bk. ilerde s. 133.

احضرنى الحق سبحانه فى بعض مشاهده ليلة السابع العشرين من رجب سنة
أربع و ستين و ستماية .... و تجلى لى الرب سبحانه على عرش غير مكيف فى صورة
مثالية مع انها غير مكيفة وكنت اجدنى واقفاً بين يديه

37 Ḳonavi, *ayni eser*, vr. 9 b - 10 a

فلما كان سحر الليلة التى صبيحتها يوم الثلاثاء سابع عشر شوال من سنة خمس و ستين
و ستماية .... و رأيت فى هذا المشهد الاتم سر الحدوث و القدم الموصوف بهما الوجود
و العلم جميعاً

Nisan 1267 (h. 11 Receb 665) 'de bir Cum'a günü, kendisine ilham sûretinde gaibden bir hitâb gelmiştir. (38) Bu son hâdiseler gösteriyor ki, Konevî'nin hayatındaki son devreler, tefekkür ve tasavvuf'un inceliklerine vakıf olmakla geçiyor ve kendisi her geçen gün biraz daha hakîkata yaklaşıyordu. Nitekim bundan sonra zikredeceğimiz hâdiselerin çoğunun bu anlamda olduğu dikkatimize çarpacaktır. Meselâ 24 Aralık 1267 (h. II, 666) tarihinde yine bir Cum'a gecesi sabahında kendisine bir «meşhed» gösterilmiş idi. (39) Bundan sonraki iki yıla dair her hangi bir hâtırasını nakletmeyen Konevî, daha sonraki 6 Ocak 1272 (h. 3 Cum. II, 670) tarihinde Cenâb-ı Hakk'ın huzûruna çıktığını ve Allah'ın bu sırada çok «husûsî» bir şekilde tecellî ettiğini bildirmektedir ki, (40) bu husus biraz yukarda temâs ettiğimiz görüşleri doğrulamaktadır. Nitekim bu hitablar Konevî'nin hayatının sonlarına kadar devâm etmiş görünmektedir. Çünki 1 Aralık 1273 (h. 19 Cum. I, 672) tarihini taşıyan ve bizzat müellifin hattı olduğuna inandığımız bir kayıtda ayni motifle karşılaşıyoruz. (41)

İmdi, Sadreddin Konevî'nin Celâleddîn Rûmî (ölm. m. 16, X, 1273) 'den sonra vefât ettiğine daha önceleri kısaca temâs etmiştik. Diğer taraftan burada da elimizdeki en son otografi tarihi, 1 Aralık 1273 olduğuna göre, her iki bakımdan da Konevî'nin hiç olmazsa 1274 senesinin başlarındaki bir zamanda hayâta gözlerini yumduğunu tereddütsüzce söyleyebiliriz. Zâten daha önce zikrettiğimiz kaynaklar arasında Subki, Konevî'nin 673 tarihinde öldüğünü rivâyet etmektedir ki, bu târih diğer kaynaklarda çok değişik şekillerde görülmektedir.

Konyada kendi adını taşıyan bir mescidin avlusunda, üstü açık bir türbemsi mezarda yatmaktadır. Türbenin giriş kısmında mermer üze-

38 Ḳonavī, *ayni eser*, vr. 92 b (3-5)

ءانى خوطبت بخطاب غيبي فى صورة حديث قلبى .... يوم الجمعة الهادى عشر
من رجب سنه خمس و ستين و ستماية

39 Ḳonavī, *ayni eser*, vr. 5 a (11-14)

أريت ليلة الجمعة التى صبيحتها خامس ربيع الاخر سنة ست و ستين و ستماية
مشهداً عزيزاً قليل المكث و الزمان و كان فى جملة ما أريته سر الكتابة الاولى
الالهية بطرز غريب . . . غير الطرز الذى كنت اريته بدمشق حال الفتح الكاى

40 Ḳonavī, *ayni eser*, vr. 60 b (hâşiye)

احضرنى الحق فى مشهد عظيم ... فى الليلة التى صبيحتها يوم الاربعاء ثالث جمادى الاخرة
من سنة سبعين و ستماية وتجلى لى تجلياً ذاتياً اختصاصياً

41 Ḳonavī, *ayni eser*, vr. 78 b (7-8) (titrek bir yazı ile)

قيل لى فى باطني ليلة الجمعة التى صبيحتها اليوم التاسع عشر من
جمادى الاخرة سنة اثنتين و سبعين و ستماية .

rine işlenmiş küçük bir kitâbe'nin (*) ne zaman konulduğunu ve kimin tarafından yazıldığını tesbit etmek kâbil değildir.

صباحك مقرون بعز و دولة و بابك مفتوح لاهل الحوائج

Bıraktığı kıymetli eserler gibi mezârı dahi ihmâl edilmiş durumda olan bu büyük Türk-İslâm dâhîsi hakkında, bütün bildiklerimiz işte bundan ibarettir.

d. *Bâzı eserleri hakkında notlar*

Konavî'nin eserlerinin isimleri C. Brockelmann'dan başka (42) memleketimizde Osman Ergin tarafından (sâdece yerli kütübhâneler taranmak sûretiyle) bir liste yapılmış (43) fakat bu eserlerin isimlerindeki ihtilâflı noktalar açıkta bırakıldığı gibi, eserlerin mutevâ ve yazılış sıraları tesbît edilmemişdir. Bizzat Konevî kendi eserleri hakkında bâzı ufak tefek mütâlâalar beyân etmiş ve ip uçları vermiştir ki, bunlar sâyesinde hem eserlerin doğru isimlerini hem de hangi eserin hangisinden sonra yazılmış olduğunu anlıyabiliyoruz.

I. *Miftâh'u Cem'il-Gayb*

Başka şekillerde gösterilmekle berâber kitabın doğru adı böyledir. (44). Konevî'nin bizzat bu şekilde andığı bu eser, *el-Nafahât*'da zikredildiği için, şüphesiz ki *el-Nefahât*'dan önce yazılmıştır. (bk. not 44'de göst. yer.) Müellif kendi eserini bize şöyle tanıtıyor: «Bu kitap, bütün insanlar ve avâm için yazılmış değildir. Hatta seçkin kimseler (li'l-hâssa) için dahî (yazılmamıştır). Belki, seçkinlerin (bilgili kimselerin) özü olan.. bâzı kimseler için kaleme alınmıştır...» (45) Bu sözlerden anlaşılıyor ki, eser ağır bir uslupla ve ancak yeter derecede kültür sahibi olan kimseler göz önünde tutularak meydana getirilmiştir.

Sadreddîn Konevî, bu kitabında *Keşf Sitr il-gıyre an sırr il-hayre* adında başka bir eserini zikretmektedir ki (46), bu durumda «Sitr'ül-

42 C. Brockelmann, *Geschicte der arabischen Litteratur*, G, I, 449; *Suppl.*, I, 807.

43 O. Ergin, Sadraddin al-Qunawî ve Eserleri, (Şarkıyât Mecm. II) İst. 1958

44 Ḳonavı *al-Nafaḥāt*, 33 b (14-16)

و قد ذكرت سر الاثر و الامداد و الاستعداد و النكاح و امهات مراتبه
و انها خمسة و ماظهر بكل نكاح منها في اول كتاب مفتاح جمع الغيب

45 Ḳonavī, *Miftāḥ camᶜ al-ġayb*, vr. 25 b (5-9)

واعلم ان هذا الكتاب لم يوضع لكافة الناس و عامتهم بل ولا للخاصة . لكن لقوم من خلاصة
الخاصة منتفعون به في أثناء سلوكهم قبل التحقق بغاياتهم و يتذكرون بنكتة سر
بداياتهم فيكملون و يكملون و يشكرون و يستزيدون بما .... يزادون

46 Ḳonavī, *ayni eser*, vr. 13 a (8-9) في كتابي المسمى بكشف ستر الغيرة عن سر الحيرة

gıyre» nin «Miftâh'ul-gayb» den önce kaleme alındığı ortaya çıkmaktadır.

II. *Tefsîr'ul-fâtiha (Îcâz'ul-beyân)*

İkinci sıradaki önemli esere gelince: bu, umûmîyetle *Tefsîr'ül-Fâtiha* adıyla bilinmekle berâber, asıl adı *Îcâz'ül-Beyân*'dır Bu eserin tam ismi bizzat müellif tarafından gösterilmiştir (aş. bk.) Bu kitabın yazılış tarihi muhakkak ki h. 666 / m. 1267'den sonraki senelere tesâdüf etmelidir. Çünki *en-Nefehât*'ın bundan bahseden sayfalarından önceki bir yerde Konevî h. 666 / m. 1267 tarihini zikretmiştir. (46*) Şu halde gerek *en-Nefehât* gerekse *Îcâz'ül-Beyân,* Konevînin olgunluk devresine âit eserlerdir.

Tam adı : كتاب اعجاز البيان المشتمل على شرح كليات أسرار أم القرآن olan (47) ve kısmen tab'edilmiş bulunan bu eser hakkında bizzat müellif şunları söylemektedir: İnşaallah ben (burada) ne müfessirlerin ne mütefekkir olan veyâ olmayanların sözlerini naklederek mezc etmek istemiyorum. (48) Konevîye göre bu kitabın yazılmasından maksad, Fatihâ'nın bâzı sırr'larını açıklamak içindir. (49) Metod bakımından ise, bu eserde müellif dört sayfa kadar tutan uzun bir açıklama halinde kendi görüş açısını anlatmakta ve Cedel, Nizâ, Kelâm ve Felsefe yolundan gitmeyeceğini etraflı bir şekilde ortaya koymaktadır. (50) Bütün bunlardan daha alâka çeken nokta ise, Konevî'nin bu eserde orijinal olmak iddiâsıdır. Çünkü kendisi şöyle diyor: «.. ben bu eserde, ne Şeyh' (im İbn'ül-arabî) nin ne de başka birinin sözlerini nakletmeği istemedim...» (51) Bu hacimli eser, başlıca iki kısma ayrılmıştır. Birinci kısım umûmî mâhiyetteki meselelere âit olup, bunu tâkîben ikinci kısımda ise, Fatiha sûresinin tefsîri yapılmaktadır. (52) Fakat bu kitabın gerçekten de an'-

46* Ḳonavī, *ayni eser*, vr. 5 a (11-14), bk. br. s. XVIII, not. 40

47 Ḳonavī, *ayni eser*, vr. 9 a (17) - 9 b (1).

48 Ḳonavī, *Iᶜcāz al-bayān*, vr. 4 b (2-3)

ارجو ان شاءالله أن لا أمزج الكلام بنقل أقاويل المفسرين و لا الناقلين المتفكرين و غيرالمتفكرين

49 Ḳonavī, *Iᶜcāz al-bayān*, vr. 4 b (13-14)

كان القصد من انشاء هذا المختصر بيان بعض أسرار الفاتحة

50 Ḳonavī, *ayni eser*, vr. 7 a - 10 a

51 Ḳonavī, *ayni eser*, vr. 86 a (3-4)

انى ما تصديت لنقل كلام احد فى هذا الكتاب و لا الشيخ رضى الله عنه ولاغيره الا كلمات يسيرة

52 Ḳonavī, *ayni eser*, vr. 28 b (16-17) - 29 a (1-5)

و ها أنا اوضع الان ما تبقى من أسرار العلم المحقق و مراتبه و الكلام ثم أذكر القواعد الكلية التى تضمنها هذا التمهيد ثم يقع الشروع فى الكلام على أسرار بسم الله الرحمن الرحيم ثم اذكر الفاتيح و حينئذ أشرع فى الكلام على الفاتحة آية بعد آية ان شاء الله تعالى

anevî tefsîr kitaplarına benzediği hiç bir zaman söylenemez. Çünkü müellif bu eseriyle başlı başına bir «metafizik» kitabı meydana getirmiştir.

III. *En-nefehât'ül-ilâhiyye*

Gerek tercüme-i hâlinde gerekse eserlerinin en mükemmeli olmasında hususî bir önem taşıyan bu kitap, müellifin en son eseri olmalıdır. Konevî burada kendisine âit birçok eserleri zikrettiği gibi, bu eserin içindeki h. 672/m. 1273-1274 târihinin bulunması da (bk. br. s. XVIII, böyle bir görüşü doğrulamaktadır.

Sadreddin Konevî, bu kitabın bir faslını yazarken, âdetâ istigrâk halindeydi. Çünkü bu sırada yanındaki arkadaşlarından biri bir sayha atarak, Konevî'yi bu vâkıa âleminden geri çevirmişti. (53)

IV. *Şerh'u hadîs el-erbaîîn*

Sadreddin Konevî bu eserini şüphesiz ki Bağdad'ın Moğollar tarafından zaptedilmesinden yâni h.656/m. 1258'den sonra yazmıştır. Çünkü bu hâdiseye âit olan bir rûyâsını bu kitabında anlatmaktadır. (bk. ilerde s. 158 ve not 663) İsim bakımından bir «Kırk Hadis» olduğu intibâını vermekte ise de, hemen bütün nüshalarda dâimâ 29 hadis ihtivâ etmektedir. Bunun bir neşri varsa da (Mısır, h. 1324), el-yazması halindeki nüshalarla bu neşir mukâbele edildiği zaman, birbirine benzemedikleri görülür. Matbû olan nüshada ise 40 tane hadis mevcuttur. Konevî burada kendi hadîs bilgisinden de bahsetmiştir. (54)

V. *Tabsırat'ül-mübetdî ve Tezkiret'ül-müntehî*

Sadreddin Konevî'nin en güzel kitaplarından biridir. Daha çok tasavvuf âdâbına âit unsurlar ihtivâ eder. Farsça yazılmıştır. İfâdesi ol-

53 Ḳonavī, *Iᶜcāz al-bayān*, vr. 28 b (16-17) - 29 a (1-5)

و لما فرغ الداعی من كتابة (هذا) الفصل قبل هذه الترجمة صاح بعض اصحابنا من الخلوة فتنزلت اليهم فكان فيهم من رأى أنى قد صنفت كتابا عظيما و ان آخر كلمة كتبتها بقلم غليظ وسمت ربى ثم ان الداعی ناول الكتاب لاحد يستقبل به الشمس فلما استقبل به الماء مور الشمس انفرد الداعی و توجه الى الحق و هو يقول : الله الله الله.. استغرق فى ذلك هذا آخر الواقعة

54 Ḳonavī, *Şarḥ Ḥadīs̱ al-ᶜarbaᶜīn*, vr. 2 a (9-13) - 2 b (6-7)

و اتفق ان جماعة من .... اصحابى لما راوا و جربوا ان بضاعتى فى علم الحديث بفضل الله وافرة ... رغبوا الى فى استخراج جملة من الاحاديث النبويه... فتوقفت فى ذلك.. غير انى اعرضت عن سرد الاسانيد ايثاراً للاختصار.

dukça açıktır. Hangi tarihte yazıldığını tesbît etmek şimdilik mümkün değildir.

VI. *Şerh'ül-esmâ'il-husnâ*

İlâhî isimlerin şerh'ine âit bir kitap olmakla berâber, hemen bütün kitaplarında görüldüğü gibi Sadreddin Konevî bu eserinde de konuyla ilgili her türlü düşünceleri (bâzen konu dışına da çıkarak) ortaya koymaktadır.

VII. *Risâle fî Hakk'ıl-Mehdî*

İslâm âleminde şiîlerin çok önem verdikleri «mehdî» meselesine dâir bir küçük risâledir. Felsefesine dâir önemli bir şey ihtivâ etmemekle berâber şâyân-ı dikkat sayılan bu kitap, istikbâle âit bâzı kehânetlerle doludur. Şüphesiz ki h.651/m. 1253'de (55) ve şu halde Konya'da yazılmıştır. Mehdî'nin Şam köylerinden olup, o sırada «Âbîl'us-sûk» fakat eskiden Hâbil adını taşıyan bir köyden zuhûr edeceğini (56), elinde sancak tutacağını (57), islâmdaki çeşitli mezhepleri ortadan kaldırıp (islâm birliğini kuracağını), fakîhler arasındaki ihtilâfa son vereceğini ve tıpkı Hz. Peygamber gibi fetvalar vereceğini söylemektedir. (58) Müslümanların frenkler üzerine galebe çalacaklarını ve «altın klise» (Ayasofya) nın ele geçirileceğini de ilâve eden Konevî (59), bu sûretle İstanbulun fethini müjdelemektedir. (60) Mehdî, Hz. Fâtıma'nın evlâdından ve Hz. Hüseyin'in neslinden olup, beyaz yüzlüdür. Hicrî 613 yılında Ramazan ayında (m. 1216 Aralık'ta) dünyâya gelmiştir. Şiî halkının zannetiği gibi bu zat XI. İmâm'ın oğlu değildir. (61) Bu risâlede

55 Ḳonavī, *Risāla fī ḥaḳḳ al-Mahdī*, vr. 168 b :

نحو من ثلث سنين من وقتنا هذا خرج سابع صفر من سنة اربع و خمسين و ستمايه.

56 Ḳonavī, *ayni eser*, vr. 170 b (3-4)

يخرج من قرية من قرى دمشق تسمى اليوم «آبل السوق» و قديما «هابيل»

57 Ḳonavī, *ayni eser*, vr. 170 b (12) و يضع العلم يعنى السنجق الذى معهم

58 Ḳonavī, *ayni eser*, vr. 171 b (6-10); ayni şey için ayr.bk. vr.175 b (5-7).

و ينسخ (المهدى) المذاهب المتفرعة فى اهل الاسلام و يرفع الخلاف المنتشة بين الفقهاء ... و يحكم و يفتى بما كان يفتى به رسول الله صلى الله عليه و سلم.

59 Ḳonavī, *ayni eser*, vr. 171 b :

و يظفر المسلمون بكنيسة الذهب التى يسكنها هذا النصرانى المسمى عندهم بالخليفة

60 Ḳonavī, *ayni eser*, vr. 171 b (12-13)

و يفتح (المهدى) القسطنية الكبرى بالتكبير و التهليل لا ... بالمناجق

61 Ḳonavī, *ayni eser*, vr. 178 b (1-13) :

و المهدى من ولد فاطمة و من نسل الحسين عليهما السلام ... وهو غلام ابيض

ortaya atılan kehânetlerin en enteresanı da Hz. İsâ'nın bir Mehdî olarak yeryüzüne bu kitabın yazılmakta olduğu h.651/m. 1253 yılından (yk. bk.) h.683 (m.1284) senesine kadar olan bir zamanda inmiş olacağının iddia edilmesidir. 62). Bu zamanın kesin olarak açıklanması ise, —Konevî'ye göre— mümkün değildir. (ayni eser, vr. 179 b - 180 a)

VIII. *Mevârid'u zev'il-ihtisas ilâ makasıd'il-ihlâs*

Konevî'nin şâyân-ı dikkat eserlerinden biri de budur. Hangi tarihte yazıldığı belli olmayan bu kitabta, felsefî unsurlar büyük bir yekûn tutar. Baş tarafta, tevhîd ve ma'rifetullah, daha sonra nübüvvet meselesi, Allah ile insan arasındaki fark, ilâhî isimler, Vâhid ile Ehad arasındaki fark gibi birçok meseleler büyük bir vukufla işlenmiştir.

IX. *Mukâtabat (Nasireddin Tusî ile Mektuplaşmalar)*

Kendi çağdaşı büyük astronom ve âlim Nasîreddîn Tûsî (ölm. m. 1273) ile Sadreddin Konevî'nin felsefî meseleler konusunda mektuplaştıklarını rivâyet eden tek kaynak Câmî'dir. (bk. br. s. x) Fakat böyle bir rivâyet Konevî'den iki asır sonraya tesâdüf ettiği ve daha önceki kaynaklarda bulunmadığı için şüpheyle karşılanmaktadır. Diğer taraftan Konevî, muayyen bir fikri, birçok eserlerinde tekrar ettiği halde, bu eserde bulunan sözlerin herhangi bir tânesine onun diğer kitaplarında tesâdüf etmiyoruz. Bütün bu durumlar karşısında «al-Mükâtabât» adıyla çeşitli kütüphânelerde bulunan yazma nüshalar üzerinde etraflı bir tedkik icâb ettiği meydandadır. Çünkü, meselâ bu eserde Tusî'ye izâfe edilen matematik bir sudûr nazariyesi, ayni zamanda Tusî'nin h. 676 senesinde Herât kadısı Fahreddîn'e verdiği bir cevapta da mevcuttur. (bk. Ayasofya ktp. 2412, vr. 95 b, ayr. 98 a vd.)

* * *

Konevî'nin eserleri şüphesiz ki bundan ibâret değildir. Çeşitli yerlerde (msl. Brocklemman ve ayrıca O. Ergin'de) sayılmış olan eser isimleri üzerinde ayrıca durmağa lüzum görmüyoruz. Gelecek sayfalardan itibâren Sadreddin Konevî'nin felsefesi ışığında Allah - Kâinât ve İnsan meseleleri izah edilirken, Sadreddin Konevî'nin eserlerinde bizim görüşlerimizi destekleyecek bütün unsurları araştırmamıza almış bulunuyoruz. Onun eserlerinin tenkidli bir şekilde basılmasına kadar, kısmen boşluk doldurmak maksadıyla, «İslâm Araştırmaları Mecmuası» (Edebiyat Fakültesi, İstanbul) kolleksiyonunda, Konevî'nin bu eserlerinden önemli görünen parçaları da neşretmek niyetindeyiz.

ولد ليلة الجمعة السابع و العشرين و ستماية و الذى تذكره عوام الشيعة
من انه من ولد الامام الهادى عشر من الائمة : ليس كزلك

62 Konavî, *ayni eser*, vr. 179 b (8-9)

و من تاريخ رقتنا هذا الى سنة ثلث و ثمانين و ستماية يكون نزول عيسى عليه السلام

I. BÖLÜM

TANRI TASAVVURUNUN GENEL DURUMU

a. Tanrı tasavvurunda rasyonel davranış ve Konevî

Tanrı tasavvuru, insanın kâinât karşısındaki düşünce zincirinin en son halkasını teşkîl eden ve bize kendisini "kendiliğinden" kabul ettiren bir kavramdır. Şimdilik "kavram" kelimesiyle ifâde ettiğimiz bu mec-nûl yâni *bilinemez* varlığın genel ve herkes için uygun bir tarifini hemen bu sayfalarda vermeğe çalışmak, düşüncede geçilmesi icap eden birçok safha ve kademeleri daha şimdiden çiğnemek mânâsına geleceğinden, acele bir davranış olacaktır. Şu kadar var ki, hem ilmin hem de felsefenin şimdiye kadar sorageldiği- bâzen *inkâr* bâzen de *îmân* ettiği- Allah konusu, dinlerin üstünde felsefî bir meseledir. İşte bu nokta -önem bakımından- önceliğini dâimâ muhâfaza eder. Çünki -kendisine göre bâzı prensiplere dayandığı için- dinsizlik dahî bir nevî dîn'dir, o halde, hangi dîn ve inançta olursa olsun, fikir ve inançlar târihi boyunca, en iptidâi cemiyetlerden en ileri toplumlara kadar her din'in getirdiği "objektif" bir Tanrı tasavvuru yanında her insanın -yine de- "kendisine mahsus" yânî "sübjektif" bir Tanrı tasavvurunun olması hem gerçek, hem de bir vâkıadır[1].

İşte bu meseleye de, biraz önce açıklanan sebeble, iki ayrı noktadan girişmek îcâb ediyor. Bunlardan ilki, muayyen bir inanca bağlı her insan için ortak sayılabileeek ve objektif adını verdiğimiz Tanrı tasavvuru'dur ki, bu tasavvur tabîatiyle bâzı felsefî mefhûmları o düşüncenin malzemesiyle karşılaştırmak ve bunlar dikkatli bir tahlîlden geçirilip sonra da terkîb'e ulaştırılmak îcâb eder. İkinci nokta ise daha çok ferdî akıl ve din psikolojisiyle ilgilidir. Orada bir süje'nin

[1] Tabîatiyle burada "dîn duygusu" ile "dinî sistem" arasındaki bağlantıyı kasdediyor değiliz. Çünki "Tanrı tasavvuru" na baş vurmaksızın sâdece bir "ahlâk sistemi" olarak meydana çıkmış dinler'i de unutmamak lâzımdır. Şu halde Tanrı tasavvuru için her zaman bir içtimâî teşekkül, dînî sistem ve teşkîlât zorunlu telâkî edilemez; yeter ki bu ikisi arasında bulunan "bağlantı" gözden tamâmen uzak tutulmamış olsun.

özel düşünüş'ü, görüşleri, inanç safhaları ve davranışları bahis konusudur. Görüldüğü gibi Tanrı kavramı'nın "dînler-üstü" bir varlık oluşu üzerindeki israr, işte bu son iki noktanın ehemmiyetinden ileri gelmektedir.

Mefhum'un kendisine gelince: bu da oldukça açıktır. Çünki pozitif ilimlerin ışığında, şüphe etmeksizin kabûl ettiğimiz realiteye göre, kâinatta bütün varlıklar arasında bozulmasına imkân olmayan bir "iç-bağlantı" ve âhenk mevcuttur. Bu bağlantı ve âhengi, kendi bilgi seviyesine göre her insan ya *hisseder* yâhutta *bilir*. İşte kâinata hâkim olan bu "iç bağlantı" ve herşeye temel, ilke ve prensip teşkîl eden Varlık'tır ki, kendisine isim vermek, ad koymak husûsunda ihtilâflar olmuştur. Zaten dikkat edildiği takdirde, birçok düşünürler günümüze kadar ya doğrudan doğruya bu konuyla uğraşmışlar, ya da bu meseleye dair çeşitli fikirleri kendi eserlerine serpiştirmekten kendilerini alamamışlardır. Daha sonraki bölümlerde yeniden ele alacağımız gibi, insan zihni bu konuda bir "sonsuz" fikriyle karşılaşmaktadır. Fakat insan ve onun zihni, "sonlu" olduğu için, bu *sonsuz'u* anlamaktan ve dolayısıyla da târif edebilmekten dâimâ âciz kalıyor, Bununla berâber sonsuzluğun belirli veyâ belirsiz bir noktasında bulunduğumuza göre, *sonsuzluk* hiç olmazsa kısmen bizim etrafımızda "tezâhür" etmektedir. Bu sûretle "sonsuz", en emîn saydığımız bilgilerin temelini teşkîl ediyor. İşte, çok müphem ve genel bir anlayış çerçevesinde Tanrı, bu sonsuzluğa tekâbül ediyor ve onun bir sembolü oluyorsa, *gerçek* fakat yine de *kavranmasına imkân olmayan bir varlık* hâline geliyor demektir.

İmdi dikkatlerimizi çekmesi gereken ve yukarıdaki hususla alâkalı bir nokta da şudur: Her bilgi'nin sâdece anlaşılıp kabûl edilen fakat ispat edilmesi kâbil olmayan bâzı postulatum'ları esâsen mevcuttur. Bu postulatumlar *"isbât edilemez"* olmakla berâber, *"anlaşılır"* olduğu için onları kabûl etmek lâzımdır; aksi takdirde bunlar üzerine kurulmuş olan bilgi'miz dahi temelinden yıkılır. İşte bunun gibi Allah hakkındaki bilgimizin de bâzı postulam'lara dayanması, diğer ilimlerde meselâ geometride olduğu gibi kaçınılmaz bir zârurettir. Şâyet postulatumlara dayanmak bugünkü ilmî davranış ve anlayışla uzlaşmaz olsaydı, o zaman günümüzün müsbet ilimleri imkânsız sayılmak îcâb ederdi.

Bunları göz önünde bulundurduktan sonra diğer, önemli bir nokta da şudur: Pek tabiî olarak, yayılmış ve büyük dinler arasında İslâmlığın da getirdiği *objektif*, başka bir deyişle, bütün müslümanlar için *ortak bir Tanrı tasavvuru* esâsen mevcuttur. Bu tasavvur ve tasvîr,

islâmlığın hiç olmazsa ilk zamanlarında d o g m a t i k bir sâha içinde kalıyor ve bu mesele üzerinde müslümanlar felsefî düşüncelere girmiyordu. Fakat adı geçen dînî sistem, bir "tefekkür" niteliğini kazanmağa başladığı zaman, "tefsîr", "fıkıh", "tasavvuf", "kelâm" ve "felsefe" alanlarında değişik -ve bâzen de birbirinden uzak- Tanrı tasavvur ve tasvir'leri ortaya çıkmaya başladı. Bu sûretle Tanrı tasavvuru'nun duğurduğu buhran, İslâm düşüncesi tarîhinde -nâdiren materialist, bâzen de anthropomorphiste telâkkîler bir yana-[2] dâimâ dogmatik inançlara doğru çekilmek istenmiştir[3]. Meselâ filozofların Tanrı telâkkîsi, tasavvufçuların ve kelâmcıların telâkkîsinden başka türlü olmuş, hattâ islâmî ilimlerin yayıldığı bütün sâhalardaki çeşitli düşünce kolları, birçok meselelerde olduğu gibi, Tanrı konusunda da birbirlerini reddetmek yolunu tutmuştur.

İşte böyle bir çerçeve içinde düşündüğümüz ve bu açıdan Tanrı tasavvuruna yöneldiğimiz zaman Tanrı'nın d î n ile değil fakat daha çok a k ı l ile esaslı bir bağlantıya sahib olduğu meselesi dikkatimize çarpmaktadır. Zâten *sübjektif Tanrı tasavvuru* dediğimiz zaman da, bundan başka birşeyi kasdetmiş olmuyoruz. Diğer taraftan birçok İslâm düşünürlerinin bizâtihi Tanrı konusunda ve ayrıca Tanrıyla Kâinât arasındaki bağlantılar hakkında sâhib oldukları ö z e l görüşler, prensip itibariyle aynı kökten geldiği halde, herbirinin ulaştığı sonuçlar -yine aynı sebeblerle- ayrı ayrı olmuştur. Meselâ Tanrı hakkında da görülen bu ayrılıklar, "Tanrı tasavvuru"na bir zarar verecek yerde, O'nu çeşitli yönlerden düşünebilmemizi mümkün kıldıktan başka, T a n r ı ile a k ı l arasındaki esaslı bağlantıyı da gözlerimizin önüne sermiş olmaktadır. Bu sûretle "Tanrı ve akıl münâsebeti", Tanrının bize *kendisini tanıtması*'ndan ayrı olarak, bizim de O'nu muayyen, özel ve nihâyet s ü b j e k t i f yâni enfüsî bir şekilde tasavvur etmemize ve tanımamıza çok müsâit bir zemin hazırlamış olur.

Fakat, "akıl" ve "akılcılık", Tanrı hakkında bir hüküm verir veyâ bâzı tasavvurlara sâhip olurken, hangi esaslara dayanacaktır? Ateizm meselesi bir yana, "îmâncı" bir usûlle hareket eden akıl için mesele herşeyden önce *lojik* bir esâsa dayanmaktadır. Başka bir deyişle, "sübjektif" bir Tanrı tasavvurunun tekrar "objektif" bir kişilik kazanması için, "akıl" vâsıtasıyla *isbât* ve *delil ikâmesi* nasıl mümkündür?

2 Bu nevi mücerret materializm, msl. h. 200/m. m. 815 senesi civârında ölen şiî ilâhiyatçısı Hişâm b. ʿAbd al-Hakem ile h. 255/m. m. 868 de ölen ilâhiyatçı Muh. b. Kerrâm'da açıkça görülmektedir. Tafsilât için bk. Joseph Schaht, *New sources*, I, s. 28

3 Bu hususlar ileride geniş olarak ele alınacağı için, şimdilik üzerinde durmuyoruz.

Tanrıyı bilmek için metod ne olmalıdır? Bu hususta *Tanrıdan yaratıklara* mı, yoksa (feylesofların yaptığı şekilde) *Yaratıklardan Tanrıya* mı gitmelidir?[4] Nihâyet "akıl" ve "îmân" münâsebetleri meselesi de bunā eklenecek olursa, Konevîyi felsefe ve kelâm karşısında harekete geçiren unsurların kadrosu kendiliğinden ortaya çıkar.

Burada hemen ifâde edelim ki, Konevi akıl yoluyla istidlâl'e ve dolayısıyla da "felsefe" ye karşı oldukça menfî bir tavır takınmıştır[5]. Halbuki "istidlâl" ve "delil", bizzat Kur'anda bol sayıda mevcuttur. Meselâ ".. Şayet Allahdan başka tanrıları olsaydı.." (Kur'an, XXI/22) gibi bir çok âyetler[6] ve hattâ d e l i l manâsına gelen

[4] Bk. ileride, s. 8

[5] İslâm dünyasında an'ane haline gelen iddialara göre, "dinî" semeresi olmayan ilimlerle uğraşan kimseler arasına "fitne" girmiş ve gûya böyle kimseler "doğru yol"dan çıkmışlardır. Hattâ, müslümanların "bölünme" sebebi olarak f e y l e s o f l a r gösterilmiş ve gerçek müslümanların bu gibi n a z a r î araştırmalara girişmedikleri nakledilmiştir. Meselâ bu görüşü bize aktaran ve savunan m. XIV. asır bilgini al-Şāṭıbī, feylesoflar'ın "...eşyaya *nazar etmek*, felsefenin gerçeğini teşkil eder..." ibaresiyle ortaya attıkları iddiayı reddetmekte ve "ilk müslümanlar'ın" böyle *fâidesiz* şeylerle uğraşmadıkları açık bir dille ifade edilmektedir. bk. al-Şāṭıbī, *al-Muvāfaḳāt.*, c. 1, s. 50, 51, 52

Bu şekilde "bid'at" lara şiddetle muhalif olduğu bilinen Takiyeddīn Ahmed b. Teymiye dahî, filozofların, bazı peygamberleri ve âyetleri reddeden Yahudiler ve hrıstiyanlardan daha râfizî (heretik) olduğunu iddia etmiştir. Hattâ, H. Laust'a göre, İbn Teymiyye, bununla da kalmıyarak sâdece filozofları değil, fakat Fahraddin al-Rāzī gibi bâzı ilâhiyatçıları dahi reddetmiştir. Çünki bu gibi mütefekkirler, İbn Teymiye'ye göre *akıl* ile imân (tradtion) arasında bir muhalefet bulmuş ve *naklî delil*'in *aklî bilgiler* sâhasında dikkate alınmıyacağını kabul etmişlerdir. Bk. H. Laust, *Contribution.*, s. 11

Aynı şekilde Gazzālī dahi, gerçek ve sağlam inançların *selefiyye* adı verilen ilk müslümanlarda bulunduğunu ve onların, Tanrı ve metafizik konularında felsefe yapmadıklarını anlatır.

bk. Abu Ḥāmid al-Ġazzālī, *Ilcām al-ᶜavām.*, s. 4

Buna ilâve olarak Curcani, Peygamberimiz zamanında *delil* vs. gibi şeylerden bahsedilmediğini ve bunun bir nevi *bid'at* olduğunu iddia etmekle beraber, sonradan meydana çıkarılmış sayılan g ü z e l (= ḥasen) bid'atlar'ın (msl. fıkıh=islâm hukuku) da bulundağunu hatırlatır.

bk. Curcānī *Şarḥ Mavāḳıf*, s. 60

Yine Curcānī'ye göre "Allahın bilinmesi" (= maᶜrifatullāh), onun sıfatları, ef'âli; dînî akîdeler ve kelâm meseleleri üzerinde *düşünmek* (= nazar) bir bid'attır" iddiası yanlıştır.

bk. Curcānī, *Şarḥ Mavāḳıf*, s. 59

Büyük bilgin ᶜAdudaddīn al-Īcī ise bu konuda en doğru hükmü vermiştir: "Allah'ın bilinmesi i c m āᶜ (= consensus) ile vâcibtir, bu da ancak n a z a r ile temam olur."

bk. Īcī, *Mavāḳıf.*, s. 56

[6] bk. Curcānī, *Şarḥ Mavāḳıf.*, s. 59

âyet terimi de gösterir ki, *şüphe* ile ilgili olsa bile, herhangi bir konuda *delil* araştırmak, islâmlık inancı bakımından mahzurlu olamaz. Diğer taraftan istidlâl, sadece felsefenin bir uzvu sayılmaz çünki, buna hemen her sâhada baş vurulmuştur. Şukadar var ki, *şüphe* olduğu zaman istidlâl'e başvurmak başka, istidlâli gerekli kılmak için şüpheyi yaratmak başkadır. Meselâ "İnsan Hürriyeti" yani kader meselesinde Kur'anda hem *leh*'de hem'de *aleyh*'de gösterilebilecek âyetler mevcuttur [7].

İmdi bu durumda, insanın "fiillerinde bağımsız" olduğunu iddia eden ve bunu Kur'ana dayanarak isbata çalışan bir kimse karşısında aynı konuda antitez'i temsil eden başka bir kimse kendi delillerini yine Kur'anda bulabilmektedir. İşte böyle bir durumda *şüphe*, inançları sarsmak şöyle dursun, aksine onları kuvvetlendirir. Çünki burada "akıl", istidlâl'e sâdece şüphe ve tereddütleri izale etmek maksadı ile baş vurmaktadır. Fakat ikinci durumda, yani istidlâl'i gerektirmek için şüphe'yi sun'i olarak yaratmak meselesinde gâye, yapıcı olmaktan daha çok yıkıcı olmak vasfını kazanıyor. Meselâ Tanrının gûyâ "var olduğu"nu isbat etmek maksadı ile, O'nun evvelâ "var olup olmadığı" sorusunu ortaya atmak, aklın hiç olmazsa kendisine karşı dürüst davranmadığı bir ânı teşkîl eder. (ayr. bk. ilerde, s. 13) İşte islâm mistiklerinin cephe aldıkları şüphecilik bu ikinci nev'in gerekli kıldığı şüpheden doğmakta ve onlar, bu nevi şüpheyi, felsefenin bir marifeti saymaktadırlar.

Mantkî istidlâl ve genel olarak mantık'ın yeter derecede bilgi vermediğini ve isbatlı bilim'in tekmil bilim olmadığını çağdaş ilim teoryası da kabul ettiğine göre [8] insan düşüncesi ve bilgisi için -istidlâl dışında kalan ve- "emîn bilgi" sağlayacak olan başka bir *usûl*'ün bulunması veya araştırılması zaten icab ediyordu. İşte islâm Ortaçağlarında inançları sarsacak olan "yalancı istidlâl", bu sebeble itirazlara uğramıştır. Maamafih mîlâdî VIII. asırdan başlayarak gittikçe gelişen islâmî tefekkürde istidlâl ve mantık, gerçek bünyesiyle anlaşılıncaya yânî Gazzali devrine kadar, islâm dogmatikleri tarafından reddedilmekte devam etmiştir. Nitekim bu yanlış an'aneyi ilk defâ ortadan kaldıran Abū Ḥāmid al-Ġazzālī (1058-1111) çeşitli eserlerinde, "mantık"ın ve ona bağlı unsurların menfî bir tarafının olmadığını açıkça göstermesinden sonradır ki, islâm sûfî ve kelâmcıları, bu

[7] Bu konudaki âyetlerin (leh ve aleyh'de olarak) sistemli bir şekilde toplanması hkk. bk. M. Watt, *Free Will and Predestination in early Islam*.

[8] Henri Poincaré, *Bilimin Değeri*, s. 16

bilgî metodunun tehlikeli bir usûl olmadığını benimsemişlerdir. Fakat m. XII. asırda açılan bu yol, bütün islâm mistiklerinde ve dogmatik düşünürleri indinde tam manâsıyla benimsenmiş midir? Buna tam şumûlü ile evet cevabını vermek mümkün değildir. Çünki Gazzali, esasına bakacak olursak, sâdece mantık hakkındaki şüpheleri ve tereddütleri izale etmişti. Fakat bu disiplinin bağlı bulunduğu "felsefe" hakkındaki tereddüt ve çekimserlikler hâlâ da devam ediyordu. Onun "Feylesofların Maksadları" ve sonra da "Feylesofların Tahrîbi" adındaki iki mühim eseri[9] ve diğer yazıları[10] "Feylesoflar"ın ve "felsefe" nin küfr içinde olduklarını enine boyuna isbata çalışmaktaydı. Şu halde, ilerde tekrar temas edeceğimiz gibi, Gazzâli'den bir buçuk asır sonra yetişmiş olan Sadreddin Konevî (ö. m. 1274)'nin felsefeye ve onun metodlarına karşı menfî tutumu, bu bakımlardan Gazzâlî'nin telâkkisinin bir devamından ibaret gibidir.

Meselenin târihî mâzisine bu kadarla temas etmek kâfî gelirse, şimdi de asıl konumuza, yâni Sadreddin Konevî'nin görüşlerine intikal edebiliriz.

Konevî, biraz önce adı geçen neviden bir şüphe'yi ihtivâ eden "felsefe"den bahsederken, bundan bir bilgi kazanılsa dahî, bu bilgi'ye karşı birçok şeylerin kaybedileceğinden bahsetmekte[11] ve diğer taraftan da "hikmet" ve "ilim" arasındaki özel farka işâret etmektedir: "Hikmet, ilim'den daha husûsîdir. Zîrâ ilim ma'lûm'a taallûk eder, (şu halde) her hikmet sâhibi âlim'dir, fakat her âlim, hikmet sâhibi sayılamaz"[12]. Bu sûretle Konevî, gerçek filozof ve âlim tipiyle "felsefeci" ve "mâlûmâtlı" adı verilebilecek düşünür tiplerini birbirinden kesin olarak ayırt etmiştir. Kendi sözleriyle: "filozofların ve âlimlerin deyimlerini bilen herhangi bir kimse, (onlar gibi) filozof ve âlim olacak değildir..."[13]

Gerçi onun bu nevîden sözleri mücerret olarak dikkate alınsa dahî, bununla her halde bâzı şahısları -ve muhtemel olarak Tûsî'yi- kasdetmesi de pekâlâ mümkündür. Bu sûretle Konevî'nin felsefe ve filozoflar karşısındaki davranışı oldukça *menfî*'dir. Fakat şunu da hatırlatmalıdır

9 Ġazzāli, *Maḳaṣıd al-falāsifa*, neşr. Mısır, 1. tabı
Ġazzāli, *Tāhāfut al-falāsifa*, nşr. Mışır, 1303

10 Ġazzāli, El-Munkiz min-ad-dalāl, (türkçe terc.) s. 20: Msl. Mantıkta ne müsbet ne de menfî cihetden din'e taallûk eden bir şey yotkur.

11 Ḳonavi *Tabşıra.*, 24 a (4-5); Konavi'nin şüphe ve delil konusundaki fikirleri hakkında bk. br. s. 10 vd.

12 Ḳonavi, *al-Asmā'.*, 98 a (17-18)

13 Ḳonavi, *Tabşıra* ., 24 a (8-9)

ki, "öğretici" değeri bakımından felsefeyi küçümsemek ve biraz aşağıda görüleceği gibi, metafizik konularda "akılcılık"ı reddetmek gibi hususlar, Konevî'nin felsefî problemleri kavramasında ve eleştirmesinde, bu menfî davranışıyla mütenâsip hiç bir rol oynamamıştır. İşte bu nokta, Konevî'yi âdetâ m. XII. asrın Ġazzālī (1058-1111)'si olarak düşünmemizi mümkin kılan en önemli hususlardan birini teşkil eder.

Konevî, felsefe'nin Aristoteles'e kadar dâimâ didaktik bir usûle dayandığını, başka bir deyişle: meselelerin münâkaşaya girişilmeksizin sâdece talebeye öğretildiğini, fakat Aristoteles'ten itibâren Meşşāiler (Peripatosçular) adı verilen bir cereyan doğduğunu ve Dialektik'in (Cedel'in) de o zaman meydana çıktığını nakletmektedir: "...gerçek filozofların âdeti... ḫalvet, riyâżet ve uğraştıkları inançların kurallarıyla gerektiği şekilde meşgûl olmak idi. ...İşte bu şekilde filozoflara açıklanan bir meseleyi (emr'i) onlar da kendi talebelerine öğretirlerdi... Fakat bunu sillojistik takrîr (usûlü) ile değil, hétorik (ḫatābet) yolu ile yaparlardı... O zamanlar bunu münâzaasız kabûl eden talebeler (derslerden) fayda görürlerdi. Fakat... bir münâzaa ile karşılaşırlarsa, ona cevap dahi vermezlerdi. İşte eski (=antik) filozofların usûl'ü -Aristoya gelinceye kadar- böyle olmuştu. Ondan sonra ise Meşşā'iler adını alan Aristo taraftarları zamanında cedel doğdu.."[14]. Bu sûretle Antik felsefe'de "didaktik" mâhiyette târif edilen usûl, Ḳonavī'ye göre, kıyâs ve cedel'e dayanmıyan ve Tasavvuf öğretisinde kullanılan usûl'e benzetilmektedir. Nihayet açıkça görülüyor ki, Konevi'nin felsefe târihine etraflı bir şekilde vâkıf olduğu hiç bir zaman iddiâ edilemez. Çünki, nüshaları zamanımıza kadar gelmiş eserleri baştan sona kadar tarandığı halde, bunun aksini gösterecek vesîkalara rastlamak kâbil olmamıştır. Şu halde Konevî, Antik felsefe'yi değil, fakat daha çok ana-hatları ve bâzı önemli karakteristikleriyle tanımış olduğu İslâm Düşünürleri'ni ve (bilhassa İbn-i Sīna'yı) okumuş, sonra da eleştirmiş bir durumdadır.

[14] Ḳonavī, *Iʿcāz*, 8 b (16-17) - 9 a (1-11). Ḳonevī'nin burada bahsettiği Aristo öncesi filozoflar, herhalde, mistik temâyüller taşıyan Pythagorasçılardan ibâret olmalıdır. Diğer taraftan, Takiyaddin İbn Teymiyyede dahi buna benzer bir görünüş mevcuttur. Çünki İbn Teymiyye an'anevi sünnîliğin, Aristoculuğa (= Meşşaîlik'e) karşı olan siddetli reaksionunu devam ettirmiştir. Kendisi Aristoteles'in Şehristāni ve bilhassa Gazzalî tarafından aktarılmış olan metafizik ve kozmogoni delillerini ele almaktadır. Fakat onun *al-Furḳān bayna avliyā al-Raḥmān wa avliyā al-Şaytān* (nşr. Kahire, s. 11) adlı eserinden, Grek felsefesi ve Aristoteles hakkında yakînî ve direkt bir bilgi sahibi olmadığını anlıyoruz. Diyor ki: "Grek filozofları, Aristoteles ve benzerleri, yıldızlara ve putlara tapan Polythetist kimselerdir". Krş. A. Laust, *Contribution.*, s. 66, not. 2.

Aristoteles'ten itibâren "dialektik" in doğması ile meydana çıkan "cedel" usûlü, Konevî'nin eserlerinde bir çok vesîlelerle tenkidlere uğramıştır. Bu "usûl" kendisine göre bir bakıma i y i, fakat esas bakımından ş ü p h e li'dir. Kendi sözleriyle: "... Filozoflar, mukaddemât terkîb (ederek) huccet'ler ve delil'ler ikâmesiyle, gâyelerine erişmek isterler. Onların kitapları meşhûr, usûl'leri mâruftur. Onlar Yaratıklar'dan Y a r a t a n 'a ... giderler. Bu yol her nekadar i y i ise de (ilâhî) feyz nûru'ndan yoksun (ḫālī) olduğu için, bunun sonu ancak z e m m 'e gider,.." [15].

İmdi Konevî, dıştan bakıldığı zaman, bir "felsefe düşmanı" olarak görünmekle berâber, filozofların teolojik problemlerdeki u s ûl'ünü iyi bulmakta, fakat *ilâhî feyz*'den mahrûm olmaları sebebiyle sonunda onların çıkmaza girdiklerini ve kötü (zemm) bir durumda kaldıklarını iddiâ etmektedir. Böylece *"ilâhî feyz"*, bir taraftan felsefî usûl'ün yerini tutuyor, diğer taraftan da Konevî felsefesinin mihrâkını teşkîl eden bir unsur olarak görünüyor. Başka bir deyişle, Tanrı'nın f e y z'ine dâimâ sığınmış görünen Konevî, bu "feyz" sâyesinde k e ş f'in mümkün olduğunu ve mutasavvıf'ların da bununla "mukâşefe" ilimleri adı verilen b i l g i 'lere erişebildiklerini ve vâkıf olduklarını iddiâ etmektedir [16].

Konevî'nin "felsefî metod" karşısındaki şüpheciliği gerçekten dikkate değer bir şeydir. "Nazarî akıl" ilkesiyle hareket eden filozoflar'ın vardıkları netîce'lerin -böyle bir usûle dayanmaları sebebiyle-, birbirinden a y r ı ve hattâ çarpışan bir durumda kaldıklarını şöyle anlatır: "...nazarî akıl sâhipleri, akıllarının îcabları ve fikirlerinin gerekliliği sebebiyle... ihtilâf etmişler ve görüş'leri itibâriyle de çarpışmışlardır. Biri indinde d o ğ r u olan şey, diğerinin indinde y a n l ı ş sayılmış; bâzılarınca d e l î l olarak kabûl edilen bir şey, diğerlerince ş ü p h e sayılmıştır... Kısaca onlar tek bir mesele üzerinde birleşmiş değildirler..." [17] Bundan ayrı olarak -ilerde görüleceği gibi-, bilgi nazariyesi bakımından da i d r â k lerin her insanda a y r ı olduğunu ve idrâk ile hareket eden a k ı l 'ın da bulduğu delîl'lerin sâdece bir "nazarî hüküm"

15 Ḳonavī, *Iᶜcāz*, 142 b (5-9)

16 Ḳonavī'ye göre "mukâşefe ilimleri" "Tanrının z â t'ının bilgisi"nden ibârettir. bk. *Tabṣıra.*, 140 b (8-10). Başka bir yerde bu "bilgi"nin unsurları daha etraflı olarak sayılır: "... Kader sırrı'nın bilgisi, Dünyâ sırrı'nın bilgisi, (dünyâda) yapılanların (Âhırette) tecessüd etmesi ve ahlâk'ın müşahhas bir hâle gelmesinin bilgisi, Berzah âleminin sırrı,.. Kıyâmet, Haşr, Neşr, Sırat, Mîzan, Cennet ve Cehennem.. işte bütün bunlar Mükâşefe ilimlerindendir.." bk. *Tabṣıra.*, 141 b (1-5). Ḳonevī'ye göre bu ilimler "zevḳ" ve "sulûk" ile mâlûm olur, "baḥs" ve "fikir" yolu ile bu mânâ'ları idrâk etmek mümkün değildir.. bk. *Tabṣıra.*, 89 a (3-5)

17 Ḳonavī *Iᶜcāz* , 10 b (3-7)

mertebesinde kalacağını, oysa idrâk'lerin değişmesi ile "nazarî hükümler" in de değişik olması îcâb ettiğini ileri sürer ki [18] Konevî bu görüşünde spekülâtif düşünce'nin en can alıcı tarafına parmağını basmış sayılır. Ve bu arada şunu da ilâve edelim ki: Konevî'ye göre İslâm dünyasında c e d e l (جدل) usûlü'nün üstâd'ı İbn Sînâ'dır [19].

Netîce olarak "felsefî metod" terkedildiği takdirde tâkîb edilecek u s û l, -biraz önce zikrettiğimiz gibi- k e ş f (= mükaşafa) 'den ibâret olmalıdır. Pek tabiî olarak Konevî, Antik-felsefe'nin malı olan ve üstelik İslâm peripatosçuları'nın da usûlünü teşkîl eden C e d e l 'i küçümserken bunun yerine tasavvufçular'ın bilgi metodu olan m ü k a ş e f e 'yi ikâme etmek zorunda kalmıştır. Konevî'yi bu görüşünde haklı çıkaracak durum şudur: Söz gelimi, Filozoflar "Tanrının bilinmesi"'ne, "sebeblerin sebebi" usûlüne dayanarak erişmeğe çalışırken, Kelâmcılar aynı meseleyi Tanrının bize kendisini târîf ettiği ve öğrettiği yoldan giderek çözümlemeğe gayret ediyordu. Üstelik "Felsefe", insan aklına yerleşen "dînî" veyâ "lâ-dînî" (profane) meseleleri s a d e c e *akıl* ile çözümlemek isterken, "Kelâm" evvelâ Kur'ân ve Hadis'e dayanıyor ve muhtaç olduğu d e l i l 'leri bunlardan çıkarıyordu [20]. Hattâ bu m e t o d -aklın dayanması gerektiği addedilen ilk prensipler bakımından- başlıbaşına bir mesele teşkîl etmiş ve böylece "metod ayrılıkları" İslâm dünyâsında muhtelif fikir cereyanlarını, birbirlerini k ü f r (îmânsızlık) ile ittihâm etmeğe kadar götürmüştür. Meselâ Gazzâlî'nin filozof'lar'a karşı davranışı ile İbn Ruşd'un gerek Mu'tezile kelâmcılarını gerekse Eş'arîlik mensuplarını "ilâhî" kanûnu parçalamak ve müslümanları tamâmen bölmek"le ittihâm etmesi [21] bunun tipik örneklerini teşkîl etmektedir. Şu halde Konevî'nin usûlü ne Filozofların ne de Kelâmcıların usûlüne benzeyen, -üstelik- tamâmen mistik (tasavvufî) bir usûlden ibârettir.

Bütün bunlardan çıkan sonuçlara göre, Konevî gerek Filozoflar gerekse Kelâmcılara karşı menfî bir tavır takınmış, fakat böyle bir davranış içinde, yerdiği sistemleri daha önceden araştırmış olan bir m i s t i k düşünür hüviyetinde karşımıza çıkmaktadır. Fakat şunu da unutmamalı ki, Konevî kendi eserlerinde bir çok tanınmış sôfî'lerin

18 Ḳonavî *Iʿcāz.*, 10 a (2-8)

19 Ḳonavî, *aynı eser.*, 15 (10 a b (10-11)

20 L. Gardet-Anawati, *La Théol. musulm.* s. 318; ayr. bk. H. Ziyâ Ülken, *İslâm Fels. Târihi*, (II., 1957), s. 322-4

21 İbn Ruşd, *Faṣl.*, s. 29 = krş. L. Gardet-Anawati, *aynı eser*, s. 318

adlarını överek saymakla berâber[22], bâzı mutasavvıfların dahî -meselâ al-Hallac'da olduğu şekilde-[23], "ittihâd ve hulûl" (yani İnsanın Tanrı ile birleşmesi) gibi f a s i d mezheplere de kapıldıklarına dikkati çeker. Şu halde bir daha Konevî'nin[24] "tasavvuf konularında tam mânasıyla sünnî bir mistik olduğu ve bunun hududlarından dışarıya çıkmadığı rahatça müşahede edilebilmektedir.

b. Tanrıya dair bilgi'mizde a k l 'ın rolü

İnsan aklının "mukayyed"[26] başka bir deyişle "hududlu ve bağlı" olması; diğer taraftan da *idrâk* gücümüzün çok muayyen bazı varlık sâhalarına yayılmaktan daha öteye gidememesi, Antik çağdan bu yana kabûl edilmiş bir müteârifedir. Gerçi kendisinden başka şeyleri tanımaya çabalaması ve bu gayretlerin de sonradan "meleke" hâline gelmesi, insan müdrikesinin başlıca özelliğini teşkil eder. Fakat bahis konusu iki türlü bilgi'nin bulunduğunu da unutmamak lâzımdır. Bunlardan birincisi "eşyanın bilgisi", diğeri de "hakîkatın bilgisi" dir.

İmdi, eşyanın, başka bir deyişle "müşahhas" varlıkların bilgisini bir tarafa bırakalım ve bir "bilgi teoryası" nın tafsılâtına girişmeksizin, bilgi a k t 'ında başlıca kuvvet olan a k l 'ın hududlarını, -sadece ma'kûl hakîkatları kavrayabilmesi bakımından- dikkate alalım.

"Akıl" ve "Nazar" deyimlerine bir çok vesilelerle -sırf bunların fonksiyon ve değerlerine inanmadığı için- yer veren Konevî, "akıl için müteâl z â t 'a (Allahın zâtına), n a z a r vasıtasıyla erişmek mümkün değildir. Çünkü n a z a r ile Tanrıyı bilmek, ancak nazar-sâhibi'nin hay-

22 Ḳonavi özellikle üç tâne eserinde bâzı tanınmış sofîlerin isimlerini zikreder ve onlardan bâzı sözler nakleder : Msl.

a. *Sahl b. ᶜAbd'Allah al-Tustarī*'nin adı ve bir sözü için bk. *Tabṣıra.*, 24 b (34-); ayr. *al-Asmā*ʾ. 95 a (20)

b. *Numᶜān al-Anṣārī* : bk. *al-Asmā*ʾ., 86 b (4)

c. *Bāyezid Bistāmī*'nin adı ve bir sözü : bk. *Tubṣıra.*, 48 a (9); ayr. *al-Asmā*ʾ., 112 a (17); ayr. *aynı eser*, 118 b (18)

d. *Aḥmad al-Ġazzālī* : bk. *Tabṣıra.*, 74 a (1-2)

e. *al-Ḫarrāz*'ın adı ve bir sözü için bk. *Miftāḥ.*, 47 a (5)

f. *Abu'l-Hasan al-Ḫarḳānī* : bk. *Tabṣıra.*, 48 b (8)

g. *al-Ḫallāc* : bk. *Tabṣısa.*, 48 b (8); ayr. bk. *Miftāḥ.*, 47 b (13)

23 bk. L. Massignon, "Hulul" madd. İ.A c. 5/i, s. 584

24 Ḳonavi, *Tabṣıra.*, 18 a (5-8) "Hulul" ve "İttihâd" meselesi, aynı zamanda "Tanrı'nın Bilinmesi" (γωσις Θεον) manâsına gelir. Meselâ İskenderiyeli Philon (yahudi ilozofu) bunu, dinin en yüksek noktası ve bilhassa "Tanrı'nın temâşası" veya "Tanrı ile birleşme" mânasına almaktadır. bk. Dr. Fr. Nötscher, Zur theol. terminologie der Qumran texte., Bonn, 1956, s.

25 Ḳonavi, *al-Nafaḥat.*, 47 a (6)

retini artırır..."[26] kanıtı ve üstelik "...akıl ve fikir rehberliği ile **hakikat**'lara erişmek mümkün değildir..."[27] önermesiyle, bir "mâhiyet ve hakîkat" olarak dikkate alınan Tanrı hakkında (bk. ilerde II. Bl.) gerek Filozofların gerekse Kelâmcılar'ın delîl ikâmesini inkâr etmektedir[28].

İmdi **Tanrı**, bir kavram olarak "zaptedilemez" (لا ينضبط) olduğuna göre, insan aklı'nın da böyle "zaptedilemez" bir Tanrı kavramını ta^cakkul edemiyeceği netîcesi kendiliğinden ortaya çıkar[29]. Zaten Konevî'nin "akıl" hakkındaki şüpheciliği hemen bütün eserlerinde ve bir çok vesîlelerle müşâhede edilmektedir. İşte onu Gazzalî gibi "rasyonalist" bir İslâm mistiğinden ayırt eden husus ta buradadır. Çünki Gazzalî dahî -bilhassa fikrî hayâtının ikinci devresinde- bütün fikir **ölçü**'lerini reddederek, **akıl** ve duyu'lardan başkasını kabûl etmemiş, ve bunları ayrıca felsefî bakımdan da tenkîde başlamıştır[30].

Bu sûretle, gnéseolojik bakımdan[31] mâhiyet ve hakîkat'ı **meçhûl** bir Tanrı hakkında "delîl ve isbât"ların ikâme edilmesi boşuna bir çabalamadan ibâret kalıyor. Gerçi Konevî'ye göre "...Şerîat hükümleri ancak *akıl* ile kabûl edilir, zîra o, bu hususta kök (aşl)'dır.."[32] ve diğer taraftan "...her şeyin anahtarı ancak iki tâne **nûr**'dur: Akıl ve şerîat..."[33] gibi sözlerle Konevî, **akl**'ın önemini tamâmen görmezlikten gelmiş te sayılmaz. Fakat dikkat edilirse, burada "akl"ın fonksiyon ve gâyeleri iki ayrı istikâmette gelişmiştir: Birincisi **dîn** ve inançlar husûsunda Konevî'yi -tıpkı Gazzalî gibi- sonunda "îmâncılık"a götüren bir "dînî rasyonalizm"; diğeri de Tanrının kavranması ve isbât'ı ko-

[26] Ḳonavī, *al-asmā.*, 67 b (5)

[27] Ḳonavī, *Tabṣıra.*, 42 a (9)

"**Nazar**" Deyimi etimolojik olarak "bakış" (fakat: iç-bakış) mânasın agelir. Bu terim "istidlâl" anlamına da geldiği gibi, meselâ Baḳllānī'de emîn bir bilginin araştırma vâsıtası olan **fikr** anlamını da taşır. Diğer taraftan al-Rāzī bunu, başka hüküm'lere erişmek için vaz'edilen "İlk hükümler" anlamında kullanılır. krş. L. Gardet-M. Anawati, *La Théol. Muslum.* 8. 348-50. Üstelik al-Curcānī, "nazar" deyimine etraflı bir bölüm ayırmıştır. bk. *al-Mavāḳıf.*, c. 1., s. 189-202: krş. Anawati, *aynı esr.* 348

[28] Halbuki, söz gelimi İcī, "Allâhın bilinmesi icmā' (consensus) ile vāciptir, bu da ancak *nazar* ile tamam olur" sözleriyle nazar'ın değerini tam olarak ortaya koymuştur. (msl. bk. İcī, *Mevāḳıf*, s. 53)

[29] Ḳonavī, *al-Asmā'.*, 100 b (7)

[30] H. Ziyâ Ülken, *İslâm Düşüncesi.* II. (1957), s. 323-327

[31] Ḳonevī'nin bu husustaki fikirleri için bk. *Tabṣıra.*, 53 a (4-9) ; ayr. *aynı eser*, 53 b (1-3)

[32] Ḳonavī, *al-Asmā'.*, 75 b (1-2)

[33] Ḳonavī, *aynı eser*, 115 b (17)

nusunda "şüphecilik"e götüren istikâmet...[34a] Gerçekten bu ikisi arasında akl'ın Tanrıyı isbât'a yarayacak delil'leri bulması bir taraftan dialektik bir değer taşır, diğer taraftan da, -avâm arasında tefekkür imkânlarının yetersizliği göz önüne alınarak-, müminleri Şerîat'a daha çok bağlamak gâyesine mâtuf sayılabilir. Zâten bu davranış gerek İslâm ilâhiyât ve felsefesinde, gerekse hristiyan teolojisinde tamâmen aynı ihtiyaç ve zarûretlerin netîcesi olarak görünmektedir.

İşte Konevî'yi "Tanrıyı bilmek" konusunda tamâmen îmancılığa götüren bu davranışlar dahî göstermektedir ki, Tanrı konusunda dialektik bir "isbât" yolu, ancak ve ancak zihinlerin boşu-boşuna gayret sarfetmesidir. Çünki "..Allah lafzı, Tanrının zihinler'de bilinmiş (maʿhūd) olduğuna işâret sayılır. Zîrâ zihinlerde mahud'tan maksat ise, O'nun ittifak ile mâlûm olduğu ve kendisine delâlet edecek bir delîle muhtaç bulunmadığıdır..."[35] Bütün bunlara ve üstelik akl'ın bu konudaki yetersizliğine rağmen, şâyet Tanrı hakkında yine de bir delil bulmak lâzımsa, Konevî'ye göre böyle bir çaba "... bir kimsenin soğuk bir demiri dövmesi gibi (semeresiz ve zor bir iş) olur..."[36] Tanrıya dâir en esaslı isbât ise "Olgun İnsan" (al-insān al-kāmil)'dir. Çünki o, Tanrı husûsunda bütün delillerden daha kuvvetli bir delil teşkîl eder[37].

Konevî'nin "Tanrının isbâtı"na iltifât etmemesi, ondaki saf îmâncılık'la alâkalı bir keyfiyettir. Hattâ "akıl" ve "akılcılık"a karşı menfî tutumu da bununla ilgili bir şeydir. Fakat İslâm Peripatosçuları'nın çok tervîc ettikleri "akılcılık" bunun tâmâmen aksine, Tanrının isbâtı'na yarayacak unsurları gözden uzak tutmak istememiştir. Meselâ Konevî'nın felsefî hesaplaşmalarda muhâtabı olan ve ayrıca İslâm Peripatosçuluğu'un son ve ünlü bilgin-filozf'u sayılan al-Ṭūsi'nin bu konuda "Risāla-i isbāt Vācib" adında küçük bir eseri olduktan başka[38] onun çeşitli eserlerinde buna temâs eden sayfalara da tesâdüf edilmektedir.

[34] Krş. br. s a.

[35] Ḳonavī, *Mavārid.*, 03 a(25-26) : ayr. *aynı eser*. 93 b(1-2)

[36] Ḳonavī, *al-Asmā*'., 67 b(6-8) Konevî'nin bu davranışına rağmen, hatırlatmak yerinde olur ki, İslâmlıkla "Tanrının isbâtı" için bizzat Kur'an, *akıl*'a büyük ehemmiyet verir. Meselâ, her dinde çeşitli îmân öğretileri vardır, fakat dinler arasında sâdece islâmlık, kendi öğretilerini kabul ettirmekten önce, *aklımıza* hitâb etmektedir. Bu hususta lüzumlu açıklamalar için bk. Khawāj'a Kamâl-uddîn, *Introdrction to the study of the Holy Qur'an*, Lahore, 1950, s. 68 v. d.

[37] Ḳonavī, *aynı eser*, 102 a (15-17)

[38] Ṭūsī, *Risāla-i İsbāt-i Vācib*. (bk. Bibl. kısmı)

Meselâ Tûsî, Tanrının isbâtı'nda filozofların dört şekilde istidlâl yaptıklarını nakleder ve bunları teker teker açıklar[39].

a. Mâhiyetlerin mümkin oluşu ile isbâtı: Tusi buna kısaca "imkân-ı zavāt" adını verir. Bu istidlâle göre "mevcûd" olan her nesne, ya "vâcib ul-vucūd" (varlığı gerekli) ya da mümkin ul-vucūd (varlığı mümkün) dür". Eğer "vâcib ul-vucūd" ise, bu ancak Tanrıdır. Tanrı, kendisinden önce başka bir sebeb'e dayanmadığı yânî bizâtihi "ilk sebeb" olduğu için bu ismi almıştır. Fakat bahis konusu bir şey "mümkin ul-vucūd" ise, bu takdirde onun bir "mûcid"e (yaratıcı'ya) ihtiyâcı vardır: Bu *mūcid* dahi başka bir mûcid'e dayanabilir. Böylece ya sonsuz olarak bir "mûcidler teselsülü" bahis konusudur-ki bu imkânsızdır-yâhut da mûcidler teselsülü'nün bir "son mûcid" te hitâma ermesi gerekir. İşte bu da: "vācib ul-vucūd" olan Tanrıdır[40].

b. Nesnelerde sıfat ve hassa'ların ayrı oluşu ile Tanrını isbâtı: Tūsī buna kısaca "imkân-ı şıfāt" adını verir. Bu istidlâl tarzı da nesnelerin cisim oluşu'ndan hareket eder: Cisimler "cismiyet" réalitesinde bir'dir. Böylece onları birbirinden ayıran şey "ḫaṣṣa"lar (=ihtişāş)'dır. Fakat cisimlere bu hassalar'ı veren bir "muhassıs" olmalıdır ki, bu "muhassıs" dahî Tanrı'dan ibârettir[41].

c. Üçüncü istidlâl ise, mâhiyetler'in ḥādis̱ oluşu ile Tanrının isbâtına dâirdir: Ṭūsī, bu istidlâle de "ḥudūs-ı ẕavāt" adını verir. Buna göre de cisimler'in ẕat (=mâhiyet) itibariyle 'muḥdes̱" (crées) olduğu noktasından hareket edilir. Her "muhdes" var-oluşu'nda bir "muḥdis̱" (créateur)'e muhtaçtır. Şu halde bütün nesneler -muhdes oldukları için- kendileri gibi "cisim" olmayan bir muhdis'e muhtaç olduğuna göre, bu "muhdis"in onlar gibi cisim olmaması lâzım gelir. Sonuç olarak "cisim olmayan" bu muḥdis̱ (=yaratıcı), ancak Tanrıdır[42].

d. Nihayet dördüncü istidlâle geliyoruz ki bu da "nesnelerde" sıfat ve hassaların muḥdes̱ (=yaratılmış) olması ile Tanrının isbâtına dairdir: Ṭūsī buna kısaca "ḥudūs̱-i şıfāt" adını vermektedir. Bu istidlâle göre: Cisimler -cüzüleri bakımından- birbirine benzer. Suret bakımından birbirine benzer (müteşâbih) olmalarından başka, "mânâ bakımından da böyledirler. Şu halde bu "sûret" ve "mânâ"ları *veren* bir

[39] Ṭūsī, *aynı eser*, s. 1-3
[40] Ṭūsī, *İsbāt-ı vācib*, s 2
[41] Ṭūsī, *aynı eser*, s. 2
[42] Ṭūsī, *İsbāt-ı vācib*, s. 3

musavvir'in (tasvir edici = yaratıcı'nın) f â i l olması lâzımdır ki, o da Tanrıdan ibârettir[43].

İşte yukarıda izah edilen bu *istidlâlcı* davranışlar Konevî'nin *îmâncı* davranışı ile uygunluk göstermez. Konevî, "Tanrının isbatı"nı akıl bakımından ele almak şöyle dursun, "a k l"ın mücerret hakîkatlara ve hattâ nesnelerin hakîkatlarına dahi erişemiyeceğini bizzat Tusi'nin otoritesi olan İbn Sînânın bile kabul ettiğini ileri sürer[35]. Buna göre insan aklı, nesnelerin ancak hassalarını ve arazlarını v.s. bilir. Fakat bu hassa ve araz'ların hakikat'ını bilemez[36]. Hakikat'ın kavranması konusunda Ṭūsī ise "nesnelerin hakîkatları" deyiminden hareket ederek İbn Sînâ'nın bu deyimden ancak "varlıkların a y n'ları"nı kasdsettiğini ve bunlara "varlıkların tabîatları" (ṭabāyiᶜ al-mevcūdāt) adının verildiğini ifade eder. Şu halde İbn Sīnā, -Ṭūsī'ye göre- bu deyimle "makûl hakîkatları" kasdetmiş değildir[44].

Netîce itibâriyle, Konevî'nin "akılcılık" ve "akıl" hakkındaki menfî davranışı, Ṭūsī'nin bu konulardaki davranışıyla tamâmen tezât hâlindedir. Şu şartla ki, Konevî'nin bu davranışı daha önceki sayfalarda misalleriyle görüldüğü gibi "akıl"ı küllî bir şekiide inkâr mânasına alınmamalıdır (bk. s. 8). Konevî, a k l'ın müteâl hakîkatları kavramakta *yetersiz* olduğunu göstermek istemiş ve mistik eğilimiere uyarak "k e ş f" ve "mukâşefe" 'yi a k l'ın yerine ikâme etmeğe çalışmıştır.

c. Tanrı ve İlâhiyât

Mâdem ki "akıl ve nazar", Tanrının gerek mâhiyet tasvîri'nde -çünki O'nun mâhiyet ve hakîkati meçhûl'dür- (bk. br. II. Bölüm), gerekse

[43] Ṭūsī, *aynı eser*, s. 3-5 Tanrının isbâtı konusunda Tusî'nin fikirleri ile İcī ve Curcānī'nin fikirleri arasındaki yakın bir benzerlik olduğu gözden kaçmamalıdır. (bk. *Şarḥ Mewāḳıf*, s. 466 vd.) Bu hususta gerek Kelâmcıların gerekse Filozofların gâyeleri aynı olmakla beraber, metod bakımından öyle değildir. Meselâ O'Leary'nin bir yerde işaret ettiği gibi (bk. *Arabic Thaught and its place in history*, London, 1955, s. 153) meselâ Fârâbîde bulduğumuz "Tanrının var oluşunun isbâtı" Platonun *Timaeus* 28. 'ine ve bir de Aristoteles'in *Metafizika* (XII/) 'sına dayanmaktadır. Bu deliller ise daha sonra Albertus Magnus ve diğer lâtin skolastikleri tarafından tekrar ele alınmıştır. Lâtin skolastiklerinde "Tanrının isbâtı" konusundaki deliller ise Lojik olmak üzere üç bölüm halindedir. Bu hususta İslâm düşüncesindeki benzerliği bakımından ele alan bir araştırma için bk. M. İqbal, *The Reconstruction of Religious Thaught in İslâm*, Lahore, 1954, s. 28 İslâm ve Lâtin skolastiklerinin bu konudaki yakın benzerliklerinde aynı bir örnek için de ayrıca bk. S. de Beaurecueil et G. C. Anawati, *Une Preuve de l'existence de Dieu chez Gazzāl et St. Thomas*, Melanges, III, Kahire, 1956, s. 207-258. Yine bu konuda, Tanrının isbâtına dair deliller konusunda ayr. bk. İ. Hakkı (İzmirli) *İlm-i Kelâm*, II, s. 1-82; ayr. bk. M. al-Şiblî, *ᶜİlm-i kelâm-ı cedîd*, s. 25-33

[44] Ṭūsī, *Mukātabât*, 9 b

bunun bir neticesi olarak Tanrının isbâtında delil bulmamıza yardımcı değildir, o halde bize Tanrıyı tanıtacak olan vasıta veya vasıtalar -şayet böyle bir şey varsa- ne olabilir? Başka bir deyişle, acaba Tanrı, **ö z e l** bir ilmin konusu olabilir mi? Şayet olursa bu "özel ilim"in criterium"u neden ibârettir? Diğer taraftan cüz'î bilgilerimize, yânî tek tek eşyâyı öğrenmekten meydana gelen bilgilerimize karşıt olarak, daha şümûllü ve hattâ bütün bilgileri içine alan bir "küllî bilgi" (hakîkat bilgisi) mümkün müdür? Hulâsa bilgi fonomeninde, psikolojik değil fakat lojik bakımdan usul ne olmalıdır ki, bu fenomenin içinde "Tanrı kavramı"na dair -ya istidlâl yoluyla yahut ta sezgi'ye dayanan- bir netice elde edilmiş olsun? İşte bu ve buna benzer birçok soruların ortaya atılması şühesiz ki Konevî'de "bilgi teorisi"nin bir bütün olarak ele alınmasını da icâb ettiriyor gibidir. Fakat böyle bir araştırmaya, teferruâta dalmak sûretiyle girişmek kanâatimizce lüzumsuzdur. Çünki Konevî bir taraftan "hakîkatin bilgisi"ni "cüz'îlerin bilgisi"nden kesin olarak ayırmış, diğer taraftan da bilgi teorisi'nin, "Tanrılık mâhiyet ve hakîkat tasvîri"nde hiç bir faydası olamıyacağını açıkça belli etmiştir[45].

Kısaca, "süjet"nin karşısında âdetâ bir bilgi "objet"si olarak farz edilen Tanrı'yı *bilmek* için yol veyâ vâsıtamız ne olmalıdır? İşte yukarıdaki sorular bu açıdan anlaşılacak olursa, o zaman Tanrı'yı bilmek için mutlak bir imkânsızlık içinde bulunmadığımız -aşağıda görüleceği gibi- açıkça belli olacaktır. Konevî bunu göstermek için, önce ilimlerin tasnîf'i, muhtevâları ve gayeleri üzerinde durarak, bunları:

a. Aslî-ana ilimler (ummahatun-aşlıyātun)

b. Tafsīlī-dal ilimler (furuᶜun tafsiliyatun) olmak üzere iki gurup hâlinde topluyor[46] ve konularına göre de, bu iki guruptan bir tânesine

[45] Konevî'nin "bilgi teorisi", çeşitli eserlerinde fakat çok dağınık bir şekilde mevcuttur. Buna dair fikirlerin bulunduğu eserler ve yerleri aşağıda gösterilmiştir:

a. *Miftâḥ.*, 13 a(17)

b. *al-Asmā*ᵓ., 85 a(11-14); ayr. 85 a(15-16; ayr. 85 a(20-22); ayr. 102 a(21-22).

c. *al-Ḫaliṣ.*, 61 b(3-5); ayr. 62 a(10-11)

d. *al-Nuṣūṣ.*, 5 b(14-15); 6 b(11-15)-7 a(1-2); ayr. 22a (1-8); ayr. 25 a(1-8)-25 b(-3)

e. *al-Nafaḥāt.*, 18 a(2-4); ayr. 29 a (12-13); ayr. 74 b (4-8); ayr. 77 b (3); aayr. 78 a (1-3)

f. *Iᶜcâz.*, 4 b(10-12); ayr. 13 a(10-16); ayr. 15 a(9-13) ayr, 15 b(1-3); ayr. 15 b(6-11); ayr. 17 a(16-17); ayr. 17 b(9-16); ayr. 19 a(1-2); ayr. 29 a(6-8); ayr. 15 b(4-6). Ve daha birçok yerlerde....

[46] Ḳonevī, *Mijtâḥ.*, 3 (2-3). İşlâm düşüncesinde ilim sözünün muhtevâsı, ilimler tasnifine göre değişir. Meselâ Hz. Muhammed'den rivâyet edilen "...ilim ikidir: *Dînler* ilmi *ve bedenler ilmi* cümlesindeki ana sınıflama, islâm biyografları tarafından ilimlerin başlıca "*ilâhiyat* ve *tıb*" manâsında anlaşılmasına sebeb olmuştur. Msl.bk. tİbn Abī Usaybiᶜa, *ᶜUyūn al-anbā*ᵓ nşr. A. Müller, Kahire, 1882, s. 2 = krş. R. Levy, *the social structure of İslâm*, ikinci baskı, Cambridge, 1957, s, 458.

giren herhangi bir ilmin, diğer ilimlerin konusundan "daha husûsî" bir konu'ya sâhip olması hâlinde "aşağı" mertebede sayıldığını ifâde ediyor. Misâl olarak "al-ʿılm al-kavnī" adını verdiği fizik ilminin İlâhiyat'a nazaran; yâhut başka bir misâlle Tıb ilminin Tabî'iyāt ilmine nazaran aşağı sayılması gibi[47].

Hangi nevî ve guruptan olursa olsun, her ilmin yine de kendisine mahsus bir konu'su (mavzū'u), ilkeler'i (mabādi'l) ve bir de problemler'i (masāʾil) vardır. İşte böylece bir ilmin:

a. Konu'su, bu ilmin "hakîkat"larıdır ki, bu da bir ilmin kendine mahsus ahvâl[48]'inden yâni cüz'î veyâ özel keyfiyet'lerinden, kendisine mahsus ana probleminden bahsetmek'tir. Meselâ İlâhiyat'ta vücûd, veyâ Hendese'de "mikdâr"ın ōlçü olarak alınması böyledir.

b. İlkeler'e gelince: Bu da ya "tasavvurāt" (terimler mantığı) yahut tâ "tasdīkāt" (kaziye mantığı)'dır. Tasavvurat, terim'lerden ibârettir ve araştırılmakta olan bir ilmin konu'sunda vârid olurlar. Tasdîkât ise, bir ilmin temellendiği "mukaddemāt" (premisses) olup, bunlar terimler'le birlikte vaz'lar (hükümler) adını alırlar. İşte bu vaz'lardan bâzıları yakînî'dir, fakat diğer bâzıları da ancak bir îmân veyâ bir "haber" (nakil, rivâyet) sadedinde vârid olurlar.

c. Mesāʾil denince bundan anlaşılan şudur: Bâzı hükümler, muayyen bir "zaman"da, fakat başka bir mekân'da, bir "öğrenici" veyâ "öğretici"nin nefs'inde (= zihninde) belirli bir hâl alıncaya kadar şüphe çenberinde kalır: Sonra da:

a. Nazarî buhran (demonstration spéculative) ile, veyâ

b. Fıtrî burhân (demonstration par innéité) ile, veyâ

c. İlâhî burhân (demonstration théologique) ile sağlamlaşmış olur. İşte Konevî'ye göre, ancak böyle bir durumda, adı geçen vaz'lar artık "musādarāt" (jugement scientifique) adını alabilirler[49].

Dikkat edildiği takdirde burada "tasavvurât" ve "tasdîkat" yoluyla Konevî doxa'dan (âmiyane bilgi'den) *burhan* derecelerine doğru yükselirken, tâkîp ettiği yolun nihâyetinde "ilmî ve emin" bilgilerin

47 Konavi, *aynı eser.*, 3 b(6-8)

48 Buradaki "ahvâl" (احوال) deyimini, küllî keyfiyetlere mukabil "cüz'î keyfiyetler" anlamında olmak îcâb eder. Çünki Konevî'nin ifâdesiyle "... her keyfiyet'e bir çok keyfiyetler tâbî olur ki, bunlara mevsûf keyfiyetlerin ... ahvâl'i adı verilir..." bk. *al-Nafahāt*, 32 a(13-14).

49 Konavi, *Miftāḥ.*, 3a (2-13) — 3 b(1-5)

bilgilerin hududlarına erişmiş oluyor. Fakat v a z'ların yânî henüz doğru veya yanlış oldukları kesinlik kazanmamış olan hükümlerin bu vasfı kazanmalarından önce ş ü p h e içinde bulunduklarına işaret ediyor, sonra da bunun kat'îyet kazanması için b u r h â n'a muhtaç olduğunu belirtiyor.

İmdi "burhân" (=Kıyâs ve isbât) konusunda üç ayrı istikâmete yönelen yolların kavşağında bulunan Konevî'nin "speculative" burhân'a olan itimatsızlığı zâten bu faslın başlarında gösterilmişti (bk. br. s. 6-7; ayr. 8-9). İkinci yol olan "Fıtrî burhân"dan kesin olarak neyi kasdettiği söylenemezse de Konevî'nin bundan kasdi, -kanâatimizce- s e z g i" den ibâret olmalıdır. Hattâ böyle bir bilgi için "... Melekût âleminin sahrâsında, bir kimsenin r û h (can)'una doğan (=işrâk) bir n û r.." dediğine bakılırsa[50], "S e z g i" Konevî'nin pek te gözden uzak tutmadığı bir bilgi nev'ini teşkîl eder[51]. Fakat hiç unutmamalıyız ki, Konevî'nin sisteminde asıl "emîn bilgi", yukarıda adı geçen nevîlerden sâdece "İlâhî burhân" nev'ine bağlı kalır.

Konevî'nin "İlâhiyât" ı bu sûretle ilim nazariyesinin en son halkasını teşkil etmek üzere bir "nihâî bilgi derecesi" olarak karşımıza çıkıyor. Fakat şunu da hemen belirtmiş olalım ki, Konevî'nin *İlâhiyat* adını verdiği bilgi sâhası'nın u s û l'ü gerek Kelâmcıların gerekse Filozofların usûl'ünden başka türlüdür. Bu adı geçenler, daha çok apodiktik ve dialektik usûllerden ayrılmadıkları halde, Konevî "İlâhî burhân" üzerinde isrâr etmiş bulunmaktadır. İşte Kur'ân'da birçok yerlerde geçen "tefekkür", "taakkul", "tezekkür" vs. konularında müslümanları uyaran, onları Tanrı'nın hikmetlerini "anlamağa" ve "düşünmeğe" sevkeden âyetler[52] de, Konevî'nin "ilâhî burhân" adını verdiği bilgi derecesini teşkîl etmiş olmalıdır. Konevî bunu şöylece ifâde ediyor: "...Hakîkatlar, (ancak) Kur'ân hakîkatlarıdır. Kur'ân'ın "güzel yüzü"nü, örtüsüz olarak bir taraftan gönül aynasında, diğer taraftan da ilâhî nûr'un

50 Ḳonavi, *Tabşıra.*, 46b (4-6).

51 Fıtra (فطرة) ve Fıtri (فطرى) deyimleri esasında "yaratılıştan", "tabîî" vs. anlamlarına gelir. İbn Sinada "fıtra" için "akıl"dan daha sonra gelen «anlama gücü» mânası görülmektedir. Bu sûretle "fıtri" deyimi, "zekâya âit" veyâ "intellectuel" mânasına gelmiş oluyor. Bizim kabûl ettiğimiz "intuitif" mânası ise, Konevi'nin açıklamalarına en yakın olan mânayı teşkîl etmektedir. Bu deyimler hususunda bk. Goichon, *Lexique.*, no. 509 ve no. 510. Bu hususta ayr. krş. İ. Hakkı (İzmirli) *İlm-i Kelâm*, II, s. 5 (Delil-i fıtrî) bahsi.

52 Kur'anda buna dair aşağı yukarı beş yüz tâne ayet mevcuttur. Nazar ve istidlâl, dînî vecîbelerdendir. Bu hususta ayr. bk. İ. Hakkı (İzmirii), *İlm-i Kelâm*, c. I, s. 52.

ışıklarında g ö r m e k kâbildir. Akıl ve Fikir rehberliği ile hakîkatlara erişmek mümkün değildir[53].

Netîce olarak , "...her ilmin ş e r e f 'i, ancak bu ilmin konular'ı (= malûmât'ı) ve taallûkât'ı bakımından (bi-ḥaseb) olduğu için, İlâhiyat dahî, ilgili olduğu şeyin -ki o da Hakk'tır- şeref'i dolayısıyla, ilimlerin en şereflisi'dir ..."[54] Şu halde Konevî'ye göre "Tanrının bilinmesi" ne ulaşabilmek için hiç değilse bir vâsıtamız olduğu anlaşılıyor. Ancak İlâhiyat bilgisi'nin hududları ve bunun etraflı bir târifi ne olabilir? Üstelik -daha önce ortaya konmuştu- her ilmin kendine mahsus bir kriterium'u bulunmak îcab eder ki bununla, hatâlı olan taraflar ile doğru cihetler bilinebilsin.. Meselâ *lisân* (al-ᶜibāre) bilgisinde Gramer; *Şiir* vezinlerinin bilinmesinde Aruz; *Felsefe* (al-ᶜilm al-nazarî) de Mantık; *Nağmeler* bilgisinde Musikî gibi.."[55] Fakat bu arada İlâhiyat'ın kriterium'u nedir? Hiç değilse; böyle bir bilgi sâhasının konus'u -genel olarak belli olmakla beraber- ilke'leri (mabādi'i) ve sonra da problemler'i (masā'il'i) neden ibâret olabilir?

Gerçi Konevî bunu tamamen gözden uzak tutmuş değildir. Fakat îtirâf etmeli ki, böyle bir meselenin, —ana hatlarıyla cevaplandırılmış olmakla beraber, Kelâmcıların veya Filozofların "ilimler tasnîfi" nevinden ve her ilmin de u s û l'ünü etraflı olarak göstermeleri gibi—, teferruatlı bir târifine girişmiş değildir. Meselâ diyor ki "...İlâhiyat, her bilgiye ihâtası olan bir ilimdir. Bu, her hususta *doğru* (haḳḳ) olan bir bilgidir; onun da ilke'leri, konu'ları ve problemler'i vardır... İlâhiyât'ın özel konusu Tanrı'nın v u c û d'udur. İlkeler'i ise Tanrı'nın vucûd'una â r ı z olan lâzım hakîkatlardır ki, bunlar "zât isimleri" adını alırlar.."[56] Onun diğer eserlerinde ise, İlâhiyatı böylece kaba-taslak dahî olsa, târif eden başka sözlerine rastlamadığımızı burada ayrıca ve özellikle işâret etmek isteriz. Gerçi bir başka yerde "...İlâhiyat'ın ilke'lerini ve problemlerini bilmeyenler, (bunu) sağlam olarak bir bilgin sôfî'den

53 Ḳonavi, *Tabṣıra.*, 42a (6-9). Konevi'nin Kur'ân hakkında muhtelif eserlerinde söyledikleri de Kutsal Kitab'ın metafizik değerlerini göstermektedir. Meselâ "...Kur'ân, Tanrının bütün sıfat'ları, hüküm'leri ve ahvâl'i için toplu bir nüsha (nusḥatun cāmiᶜatun) dır.." bk. *al-Nafaḥāt.*, 38b (9-10); ayr. "...Kur'ân, i n s a n ile zâhir olan kemâl sıfatları'nı ş e r h eden bir nüshadır.," bk. *Iᶜcāz.*, 2b (15-16). ayr. "..Kur'ân, varlık mertebeleri (=ṭabaḳāt) 'nin ve bunların ahvâl, nisbetler ve izâfetler gibi lâzıme'lerinin değişik olması (iḫtilāf) ndaki şeyleri ihâta eden ilim hükmü'nün bir sûretidir.." bk. *al-Nafaḥāt.*, 6a (7-9).

54 Ḳonavi, *Miftāḥ.*, 5a (13) — 5b (1).

55 Ḳonavi, *aynı eser.*, 5a (8-12).

56 Ḳonavi, *aynı eser*, 4a (2-9).

(āʿrif muḥaḳḳiḳ'tan) alabilir.... Bu da ya mâkûl bir delil ile.... yâhut da öğrendiği şeyin doğruluğunu (bizzât) tahkîk ile... olur. Bu sûretle kendisine doğru yol (al-vach al-ḥaḳḳ) açıklanmış olur.." demesi[67] İlâhiyat bilgisini başka bir açıdan göz önüne seriyor gibidir. Fakat bir öğretim meselesi bahis konusu olunca, Konevî'nin bu çeşit bilgi'de "isbât" (=delil) veya "şahsî araştırma" (= taḥḳîḳ) yollarının nasıl öğretileceğini göstermediği -gerek özel eserleri gerekse şerh'leri baştan sona kadar taransa- açıkça müşahede edilebilir. Bunun dışında, İlâhiyat'ın genel olarak diğer ilimlere olan üstünlüğü ve gâyesi, onun iki ayrı eserinde birkaç satırla özetlenmiştir. Meselâ "İlâhî Nefhalar" adlı eserinde: "...şüphesiz ki ilimlerin en mükemmeli ve uygunluk bakımından en noksansız (tāmm) olanı, Tanrının bilinmesi (ʿİlm al-Ḥaḳḳ) dır. Bu ilim, ancak zât'ı her nakış ve sıfat'tan hâlî kalan kimseye nasîb olur..."[68] demek sûretiyle, "ilm-ül-Hakk" adını verdiği İlâhiyat'ın "öğretilmesi" konusunda bu bilgiye erişmek isteyen bir kimsenin her türlü (kötü) sıfatlar'dan kurtulmasını ve kusursuz bir Tanrı inancını şart koşmaktadır. Nihâyet, böyle bir şart'ı tâkîb ederek bu ilmin gâyesi şudur: "... doğruluk husûsunda herşeyin en büyüğü ve mikdarca en yücesi, (ilâhî) zāt'ı, sıfat'ları ve hükümlerinin şûmûlü bakımından Tanrıyı bilmek (Maʿrifat'ullāh)'tir[69].

* * *

İmdi: Hakîkat'ı, ancak kendi bilgi'siyle ihâta edilebilen ve akıl ile kavranması mümkin olmayan[60], ancak kendisi tarafından bilinebilen[61], Hakîkat'ı mechul olan[62], Zât'ının gerçekliği akıl tarafından zaptedilemeyen[63], yoklukla ilgisiz bir vucûd olan[64], değişme ve başkalaşma kabûl etmeyen[65] başka bir deyimle gerçek anlamda, kendi zât'ında aslâ "tagayyur" ve "tebeddül" kabûl etmeyen[66], saf-varlık olup, yine gerçek bir "vahdet ile tek olan, üstelik çokluk mukâbilinde kavranılamıyan[67], Görünüşler (= maẓāhir)'den ve ayrıca

67 Ḳonavī, *Miftāḥ* 4b (13) — 5a (1-6).
68 Ḳonavī, *al-Nafaḥat.*, 73a (16-17) — 73b (1).
69 Ḳonavī, *Mavārid.*, 84a (21-22).
60 Ḳonavī, *Iʿcāz.*, 68b (8-10).
61 Ḳonavī, *aynı eser.*, 29b (10).
62 Ḳonavī, *aynı eser.*, 19a (16).
63 Ḳonavī, *al-Asmā'.*, 100a (7).
64 Ḳonavī, *aynı eser.*, 100b (12).
65 Ḳonavī, *aynı eser.*, 117a (18).
66 Ḳonavī, *aynı eser.*, 81a (9-10).
67 Ḳonavī, *Miftāḥ.*, 12a (9-12).

kendisine izâfe edilen v a s ı f 'lardan tecerrüdü bakımından, varlık nesneleri'nde idrâk ve ihâta edilemiyen, bilinemiyen ve tavsîf olunamıyan [68], kendisinden hiçbirşey hâriç kalmayan; zât ve ilmi ile herşeyi ihâta eden [69] İrâde'si kendi kudret'ine tâbî olan [70], Bilgisiyle z a t 'ı ayni olan [71], Zâhir ve Bâtın olan [72], Zât'ı itibâriyle t e k, Sıfat'ları itibâriyle de t e k olan [73], kendisine ancak tahsis yoluyla sıfat'lar izâfe edilebilen [74], ilim ve muşâhede bakımından kuşatılamayan [75], hakkında bir hüküm vermek vs.. doğru olmayan [76], bütün sûretlerden münezzeh [77] ve ayrıca, bütün y ö n (vech) 'lerden t e k olduğu için, iki (veyâ daha çok) yön'de kavranamayan [78], cisim veyâ cismânî olmayan; mekân ve zaman'a bağlı bulunmayan [79], her mekân ve zamanda mevcut olan [80], künhüyle bilinemeyen, ihâta olunamayan ve anlaşılamıyan [81], Sıfatları ve İsimleri konusunda, yaratıklar'ından b a ş k a olan [82], üstelik -bundan önceki sayfalarda gördüğümüz gibi- "akıl" ve "nazar" yollarıyla kavranması mumkin olmayan (bk. br. s. 11-14), T a n r ı hakkında -Konevî'ye göre- herkesin kendi tasavvur'una uyan bir "Tanrı ideası", başka bir deyimle : " s ü b j e k t i f " bir Tanrı telâkkîsi vardır. (krş. br. s. 1) Bizzat Konevî'nin ifâdesiyle "... Tanrı hakkında söz sâhibi olan herkesin, kendi zihn (= nefs) 'inde tasavvur ettiği bir keyfiyet (emr) 'e g ö r e , bir Tanrı (fikri) vardır ve o şahıs buna ibâdet eder. Halbûki o, A l l a h 'tır ; O'ndan başka bir tanrı yoktur. Şu halde her "nazar" sâhibi için, ancak kendi kâbiliyetine göre î c â d ettiği bir şey (= bir Tanrı kavramı) ortaya çıkar. Böyle bir insan ise, ancak kendi nazariyat'ının mahsûl (mac'ûl) 'ü olan şeyi b u l u r ; (fakat) bu tasavvur kuvveti'ni o insanda meydana getiren de yine Tanrı 'dır . . . . " [83].

68 Ḳonavī, *Miftāḥ.*, 12a (9-10).
69 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt.*, 22a (6-7).
70 Ḳonavī, *aynı eser.*, 6b (15-16).
71 Ḳonavī, *aynı eser.*, 70a (15).
72 Ḳonavī, *aynı eser.*, 44b (10-11).
73 Ḳonavī, *aynı eser.*, 45a (6-7).
74 Ḳonavī, *aynı eser.*, 65b (4).
75 Ḳonavī, *al-Nuṣūṣ.*, 7a (13-14).
76 Ḳonavī, *aynı eser.*, 2b (7-8).
77 Ḳonavī, *al-Ḥadīs.*, 33b (7).
78 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt.*, 75b (12-13).
79 Ḳonavī, *Maktūbāt.*, 114b.
80 Ḳonavī, *Maktūbāt.*, 101a.
81 Ḳonavī, *aynı eser.*, 101b.
82 Ḳonavī, *Mavārid.*, 91a (17-18).
83 Ḳonavī, *al-Asmā'.*, 81a (1-5).

İşte bu durumda, araştırmamızın daha başlangıcında ortaya koyduğumuz gibi: s ü b j e k t i f , -başka bir deyişle: herkesin kendi tefekkür istikâmetine göre değişen- bir "Tanrı tasavvuru" na sâhib olması gerçeği, bizzat Konevi tarafından da öne sürülmüştür. Böyle bir netîceye göre, gelecek bölümde de, evvelâ "sübjektif" bir mâhiyet kazandığı görülmekte olan bu Tanrı Tasavvuru'nun, "vucûd", "cevher", "zât", "hüviyet", "mâhiyet" ve "hakîkat" bakımlarından ele alınması icâb ediyor. Bu ise, Tanrı'nın m â h i y e t bakımından tasv î r 'ini başarmak gâyesiyle ve üstelik "sübjektif", yâni Kâinât ile bir ilgisi bulunmadığı-şimdilik-farz olunan bir Tanrı tasavvuru'nun hududlarını daraltmak, onu çok muayyen ve oldukça müşterek bir tasavvur hâline getirmek için, takib edilmesi gereken a n a l i t i k bir yoldan ibaret olacaktır. Fakat yapılacak bütün *tahlil*'ler, tabiatiyle, yine de "mahiyet tasviri"nin *terkib*'inde yardımcı unsur olmaktan daha fazla bir rol oynamış sayılmıyacaktır. Yâni, Koneviye ait eserlerin ışığında ele alınacak olan: Tanrı'nın "vucûd" u, "zât" ı, "cevher oluş" u, "hüviyet" i, "hakîkat" i ve "mâhiyet" i konuları Tanrı i d é a 'sını t e k bir k a v r a m olarak derleyip toparlamağa, başka bir deyişle: terkîb'e mâtuf telâkkî edilmelidir. İşte bu zarûret sebebiyledir ki, önce adı geçen kavramlar'ı gün ışığına çıkarmak, sonra da Tanrının bu kavramlar ile ilgi derecesini göstermek îcâb ediyor. Nitekim bu meselede bir açıklığa ulaşmadan, "objektif" ve "aktif" Tanrı tasavvurlarını ele almak, tabîatiyle mümkün olamıyacaktır.

II. BÖLÜM

TANRININ MÂHİYET VE HAKÎKATI

(Passif-Sübjektif Tanrı Tasavvuru)

(Vucūd, Cevher, Ẕāt, Hüviyet, Māhiyet, Ḥaḳīḳat kavramları ve Tanrı'nın bunlarla ilgisi).

İslâm Düşüncesi'nde [84] Tanrı'nın Vucūd'u, Ẕāt'ı, Ḥaḳîḳat ve Mâhiyet'i şeklinde ele alınan İlâhiyat problemleri, Din Felsefesi (Kelâm)'nin olduğu kadar, - ondan usul bakımından ayrılan - öz felsefenin de malıdır. Asırlarca devâm eden ve en çetin karşılaşmasını Sadraddin Konevi ile Nasîreddīn Tūsī arasında bulan bu meselede, Tanrı'nın vucūd'u, kendi mâhiyet'inden ö n c e midir, s o n r a mıdır? Tanrıda "vucûd" nedir? Tanrılık "mâhiyet ve hakikat", v u c û d üzerine *ilâve* mi edilmiştir, yoksa Tanrılık z â t herşeyden önce mi gelir? şeklindeki birçok önemli sorunun tek bir hedefi vardır: o da, Tanrının evvelâ bir "mâhiyet tasvîri" ni başarmak . . . Fakat böyle bir meseleye ancak, adı geçen kavramları daha çok gün ışığına çıkarmak ve bunları -Konevi görüş açısından- m a h i y e t kavramı etrâfında merkezîleştirdikten sonra ele almak mümkündür (Bk. ileride Bölüm II, fasıl g.).

Konevi'nin önce v u c ū d konusunda Tusi'ye yönelttiği bir suâlde: ". . Sizce, vacib ul-vucûd (olan Tanrı) 'nın *vucūd*'u, kendi mâhiyet (= haḳîḳat)'ına [85] z ā i d bir sıfat (emr) [86] mı olduğu sâbit olmuştur? yoksa O'nun v u c ū d 'unun, kendi mâhiyet'inin a y n i s i olduğu ve

[84] "İslâm Düşüncesi" deyimi ile şumûllü olarak Kelâm, Tasavvuf ve Felsefe'yi kasdediyoruz. Bu deyimi şumûlü hkk. ayr. bk. H. Z. Ülken, İsl. Düş. Giriş, s. 1.

[85] Mâhiyet ve Hakîkat kavramları'nın sinonim olarak kullanıldığı hkk. bk. ilerde "Tanrılık mahiyet" bahsi.

[86] E m r (أمر) burada *sıfat* karşılığı olarak kullanılmıştır. Bunun çeşitli anlamlarına ilerde temas edilecektir.

Tanrının "vucud" tan öteye hiç bir "mâhiyet" i bulunmadığı mı? Bunun tahkîki için açık delîliniz nedir?[87] probleminde gördüğümüz muhtevâ, işte biraz önce ortaya konan meseleleri derleyip toparlayan bir sorudan ibârettir.

Konevi'ye göre, bu iki husûsun (emreyn) ifâdesinde: yâni gerek birinci ihtimâle göre Tanrı'da *vucūd*, onun kendi mâhiyetine zā-id olmasında; -başka bir deyişle: Tanrı'da esas olan sâdece mâhiyet ve hâkikat'tır; *vucûd* ise, bu sonradan ilâve edilmiş (zā'id) tir-. gerekse ikinci ihtimâle göre Tanrı'da "mâhiyet" ve "vucud" ayniyet'i vardır hükümlerinde Filozofların zikrettiği şeyler tam değildir ve bunlar bir akıl sâhibi içinde de iknâ edici sayılmaz. Çünki filozoflar (camāᶜa)'ın bu konuda zikrettiklerine râzi olarak ve güvenerek "Tanrının *vucud*'u kendi *mâhiyet*'inin *aynisi* 'dir" denilecek olsa, bunu kâbûl etmek mümkün değildir. Zîrâ, *vucud* kavramı, Konevi'ye göre, insan müdrikesindeki determination'u bakımından tek, yânî "parçalanma kabûl etmez" bir kavram teşkîl eder[88]. Böylece Tanrı'da Mâhiyet (=Hakîkat) ve Vucud ayrımında, yâhut bunlardan ikincisinden birinci kavrama zaid olmasında ortaya çıkan problematik durum, önce "vucud" meselesini gün ışığına çıkarmamızı ve ondan sonra da, bunların birbirine "zâid" (=ilâve) olup olmadığını tesbît etmemizi gerekli kılmaktadır.

a. Vucud (var-oluş) bakımından Tanrı

Metafizik sâhasında, çeşitli açıklama tarzlarına rağmen son derece karanlık -veyâ oldukça müphem- bir durum gösteren *vucûd* kavramı insan müdrikesindeki kavramların en *umûmî*'sidir. Her şeyi içine alan mütemâdî ve tek olan, hattâ Parmenides'te görüldüğü şekilde, bu vasıfları dolayısıyla *kevn* (génération) ve *fesâd* (corruption) kabul etmez telâkkî olunan vucud, daha küllî'si olmayacak derecede küllî bir kavram olduğu için, târif de edilemez. Fakat bütün bunlara rağmen, -hiç değilse mukâbil'i veyâ benzer'leri ile- onu gün ışığına çıkarmak mümkindir.

Bilindiği gibi, insan müdrike'si çoğunlukla müşahhas nesneleri düşünmek ister. Başka bir deyimle, zihin kendisini önce "maddî" nesnelere ve onların "keyfiyet" lerine yâhut eşyâ'nın birbirlerine olan nisbet'lerine doğru yöneltmektedir. Şu halde -Skolastik tâbiriyle: -zihni-

[87] Ḳonavī, *Mukātabāt*, 3a. Ayni meselenin tartışması hakkında bazı açıklamalar için bk. Curcānī, *Şarḥ Mavāḳıf* s. 471.
[88] Ḳonavī, *Mukātabāt*, 3a-3b.

mizin *ilk-hedef*'lerini teşkîl eden şey, "maddî nesneler" dir. Fakat düşünce içinde, tek - tek eşyânın bir tüm olarak ve yine tek bir kavram etrâfında toplandığı bu sûretle de, zihnimizde var - olan'a dâir çok umûmî ve küllî, hattâ bütün var-olanlar'ı içine alan ve kendi bünyesinde toplayan genel bir mefhûm belirmektedir. İşte zihnimizin *İkinci* ve asıl *hedef*'ini teşkîl eden bu genel mefhûm (= vucûd), düşünce târihi boyunca ayrı görüş açılarından ele alınmıştır. Bu konudaki değişik nazariyeler bir yana, evvelâ şunu belirtelim ki, *vucûd* deyimi arapçada önce "var olmak" şeklinde masdarlık ifâde eden mânâsından başka, bir de "var oluş" mânâsını taşımaktadır[89]. Bu suretle biz de Konevi'nin görüş açısından vucûd kavramını iki bakımdan, yânî önce Tanrı bahis konusu olduğunda bir "isim" olarak, sonra da tüm-varlık *(al-vucūd al-ᶜâmm)* bahis konusu olduğu zaman bir "masdar" olarak dikkate almak istiyoruz.

Konevî'nin *vucûd* kavramı hakkında çeşitli eserlerinde -fakat çok dağınık bir şekilde- ortaya koyduğu tarifleri birbiriyle uzlaştırmak, itirâf edelim ki son derece güç bir iştir. Bu tariflerden bir kısmı, "vucud" un sâdece bir niteliğini gösterir, bir kısmı "Tanrının vucudu"nu açıklamak ister, diğer bâzıları da gerek Tanrı gerekse tüm-varlık hakkında berâberce tasdîk edilen anlamları göz önüne alır. Fakat biz bu bölumde "Tanrıda vucud" problemi üzerinde duracağımız için, asıl "Varlık" meselesini, âit olduğu III. Bölüm'e bırakarak, öncelikle Konevi'nin bu kavram hakkında ortaya koyduğu genel görüşleri dikkate almak istiyoruz.

Konevî, "vucûd" meselesinde herşeyden önce bâzı aksiomlara dayanmaktadır. Söz gelimi, "*. . . vucûd, aslâ yokluk'a çevrilmez . . .*" [90] ve başka bir eserinde de "*. . . Yokluk, bir isimdir . . . onun altında Varlık'a âit hiçbir şey bulunmaz . .*" [91] şeklindeki ifâdeleriyle, bir taraftan *vucûd* kavramının, "yokluğa çevrilememesi" bakımından ezelî ve ebedî oluşunu dikkate alıyor, üstelik yokluk'u sâdece bir "isim" den ibâret sayıyor; diğer taraftan da Varlık ile Yokluk arasında çok

89 *vacada - yacidu - vucud en* : lugat anlamıyla "bulmak", "tesâdüf etmek"; *vucida vucud en* ise "bulunmak" anlamını taşır. bk. Belot *Vocab. arabe-franç. v-c-d* madd. ayr. bk. *Kamus terc.* c. I., s. 702-3. Burada seçilen anlam ise, felsefede yerleşmiş olan "Esse" karşılığıdır; bu da "Ens" (mevcud) 'un mukabilidir. Zâten Batı dillerinde de ayni durum bahis konusudur. Latincedeki "existere" ve Fransızcadaki "exister" masdarlar. esâsında "çıkmak" demektir ve türetmeli olarak "var olmak" manasına gelir. bk. M. Goichon, *Lexique*, no. 748. *ayr. bk. br. not 97.*

90 Ḳonavi, *al-Ḥadīs.*, 67a (4).

91 Ḳonavi, *al-Asmāʾ.*, 100b (6).

kesin ve tereddüde meydan bırakmayan bir açıklığa ulaşmış oluyor. Buna ilâve olarak, daha başka bir eserinde "*...iki tâne vucûd yoktur: aksine vucud t e k 'tir...*" [92] ve bunu doğrulamak üzere de, bu son eserinde "*...vucûd t e k 'tir. O, kendisinden başka birşeyle anlaşılamaz, çünki diğer şeyler ondan başka türlüdür. Üstelik t e k olan şey ç o k (keṣīr) olan bir şeyle de kavranamaz. Bu sebeble vucûd'un t e k oluşu şeklindeki bir vahdet'i anlamak, bir insan için mümkin değildir...*" [93] demek sûretiyle Konevî, yukarıda zikredilen târiflerine iki târif daha ilâve etmiş oluyor: Önce "vucûd" un t e k (vāḥid) oluşunu, sonra da lojik bakımından "S - P 'dir" önermesinde olduğu gibi, "Vucûd - Tek 'tir" netîcesine varıyor ve bu arada pek tabiî olarak, cüz'înin küllî'ye yüklem olamaması kabîlinden, "vucud" a ç o k (cüz'î terim) 'un hamledilemeyeceğine de dikkati çekmiş oluyor.

Bütün bunlardan çıkan netîce şudur: Konevî'ye göre v u c û d kavramı: a) kavramların en küllî'sidir, b) cüz'î bir terimle açıklanamaz, c) Yokluk'a çevrilmez, d) kendisinden başka birşeyle anlaşılmaz, e) ve nihâyet insan bunu kavrayamaz.

İşte bu vasıflarda olan bir "vucud" kavramı ile "Tanrı" nın mütekâbil olarak veyâ birbirlerine izâfet şeklinde bağlanmaları meselesinde, önce Tanrının bir "öz-varoluş" (وجود محض) ve ayrıca "gerçek bir vahdet ile t e k" olduğunu, bu sebeble de ç o k l u k (kesret) mukâbilinde anlaşılamıyacağını [94], yukarıdaki sonuçlara göre kabûl etmemiz gerekiyor. Zâten -Konevî'ye göre- Tanrı hakkında bir hüküm vermek, O'na "vahdet" kabîlinden birşeyi nisbet etmek; yâhut "ilkelik" (mabdaʾiyat) veyâ "vucûd gerekliliği" (vucūb al-vucūd) vs. gibi isimler izâfe etmek doğru değildir [95]. Tanrıya "var oluş" bakımından verilebilecek tek isim "Varlık Nûru" olmalıdır [96]. Şu halde soyut bir anlam taşımak sûretiyle [97] v u c û d kavramı, Tanrı hakkında tasavvur edildiği zaman bu, Tanrının "zat"ı ile birlikte düşünülmesi gareken en esaslı "vasf"-ı teşkîl etmelidir. Çünki "mevcûd" (ens) oluşu esasen bahis konusu olmayan ve sâdece bir "zât ve mâhiyet"

[92] Ḳonavī, *Miftāḥ.*, 14a (13).
[93] Ḳonavī, *Miftāḥ.*, 12b (11-13)-13a (1-7).
[94] Ḳonavī, *aynı eser.*, 12a (3-5).
[95] Ḳonavī, *al-Nuṣuṣ.*, 2b (7-10).
[96] Ḳonavī, *al-Nafaḥāt.*, 3b (13).
[97] *Vucūd* (esse). Mevcūd (=ens) 'in mukabilidir. Birincisi s o y u t bir anlam taşır, ikincisinde ise başlıca keyfiyeti, s o m u t oluş teşkîl etmektedir. Bu iki terim hakk. farklar vs. için. bk. M. Goichon' *Lexique.*, nr. 748. *ayr. bk. br. not 89.*

olarak dikkate alınan Tanrı kavramına "var oluş" ismini izâfe etmeğe kalkışmak, onu basit bir zihnî tecrît haline sokmaktan başka bir şeye yaramayacaktır. Şu halde "vucûd",—yine bir fiil olarak— Tanrı için zâten problematik sayılmamalıdır. Bunun aksine, asıl çekişme meselesi *vucûd*'un "ilâhî zât"a, "mâhiyet"e veyâ "hakîkat"a zâid (=ilâve edilmiş) olup olmadığını tesbît etmekte görülmektedir.

Hemen belirtelim ki, bu mesele önce Kelâmcılar'ın ve Filozoflar'ın ele almış olduğu bir problemdir. Fakat Tasavvuf sâhasında bu gibi meselelere temâs etmiş kimseler bulunsa dahî, onların da adı geçen fikir cereyanlarının etkisi altında kalarak bu meseleyi dikkate aldıklarını hatırdan çıkarmamak lâzımdır. İşte Konevî, ne Kelâmcı ne de bir öz-felsefeci olduğu halde, bir mutasavvıf olarak ayni şartlar altında "Tanrı'nın vucudu"nun, kendi mâhiyet'ine *zā'id* olup olmadığını Tûsî'den sorması da bu kabîldendir. İmdi, Filozoflar ve Kelâmcılar arasında, Tanrı'*da* "vucud" un "mâhiyet" üzerine *zâid* olmasında veyâ O'ndaki "vucud" ve "mâhiyet" in ayni şey sayılmasında hiçbir anlaşmazlık yoktur: şu şartla ki, "vucud" kavramı *Mutlak-vucud* veyâ *Özel-vucud* mânâlarına gelmesi itibâriyle[98]: şâyet "Özel-vucud" anlamında ise bunun, Tanrılık mâhiyet üzerine ilâve (zā'id) olup olmadığı meselesi, iki zümre arasında çekişme konusu olmuştur. Halbuki "Mutlak-vucut" konusunda böyle bir anlaşmazlık bahis konusu değildir. Şöyle ki:

Filozoflara göre "ilâhî mâhiyet" bir "ferd ḫass" yânî sâdece Tanrıya âit bir hassa'dır; bu mâhiyet, diğer nesnelerin mâhiyetleriyle ayni vasıfta değildir. Yine filozoflara göre "ilâhî mâhiyet", ancak kendisiyle kâim olup, diğer bütün mâhiyetler ve nesneler için bir "ilk prensip" (=mebde') teşkîl etmektedir. Halbuki Kelâmcılara göre, nasıl mümkün nesnelerin ayrı ayrı bir "mâhiyet" ve bir de "vucud" u varsa, ayni şey Tanrıda da böyledir. Çünki Kelâmcılara göre Tanrı, kendi (vucûd'u) için kendi mâhiyet'ine muhtaçtır ve bu da akıllarca kavranamayan bir "hakîkat" teşkîl etmektedir. İşte bu nevîden bir "vucud" ise, ancak Tanrıya mahsus olabilir[99]. Kısaca "Mutlak-vucud" un Tan-

98 "Vucūd" kavramı Kelâm bilgisince iki ayrı anlamda kullanılmaktadır.

i. *Mutlaḳ-vucūd* (al-vucūd al-muṭlaḳ): Bu anlamda gerek Tanrı gerekse tümvarlık, bu kavramın şumûlüne girmektedir.

ii. *Özel-vucūd* (al-vucūd al-ḫāṣṣ) : Bu anlamda ise, her nesne için bir "özel" var oluş kasdedilmektedir. bk. Nizamaddin al-Ardabili, *Durar aḳā'id al-islâm*, 3b.

99 Nizāmaddin al-Ardabīlī, *aynı eser*, vr. 3b-4a. Halbuki Abū Ḥāmid al-Gazzālī, Tanrının mâhiyeti ile ondan başka varlıkların mahiyetinin ayni durumda olmadığını söy-

rılık mâhiyet üzerine zâid *olmaması*'nda hiçbir anlaşmazlık görülmüyor. Asıl anlaşmazlık ise, Tanrının "*zat ve mâhiyet*" i, Mutlak-vucud'taki tek nesneler arasında acaba bir "Özel-vucud" la ayni şey midir yoksa değil midir? meselesinde görülmektedir[100] Şu halde "ilâhî mâhiyet" üzerine *vucud* terimini tatbîk etmek, Tanrıyı ancak ve ancak "özel-vucud" a sâhip telâkkî etmek anlamına gelmelidir. Saint Thomas'da görüldüğü şekilde "sâdece Tanrı, varlık (vucud)'tır; Tanrı bizzat "var-olmak" tan ibârettir: yânî O'nda *vucud*, mâhiyet ve zat'tan da önce gelir" şeklindeki Tanrılık *vucud* tasvîri[101], Konavi'nin telâkkîsiyle uygunluk göstermez. Çünkü bu açıklama tarzı, Tanrıda "mâhiyet" ve "vucud" ayniyetini kasdetmektedir ki, Konevî böyle bir görüşü kabûl etmemektedir. (bk. br. s. 23). Zâten hatırlandığı şekilde İslâm filozofları dahî Tanrı'da bir "mâhiyet" ve "vucud" ayrımı yapmamaktadır. Meselâ İbn Sînâ'da Tanrılık mâhiyet ve vucud, identik itibar edilmiş bulunmaktadır [102].

İşte gerek "philosofique" gerekse "théosofique" bir problem olarak Filozofları ve Kelâmcıları temelli bir şekilde uğraştırmış olan meselenin esâsı bundan ibârettir. Fakat bütün bu çeşitli nazariyelere rağmen karanlık durumunu yine de muhâfaza etmek istîdâdında olan bu meseleyi, daha çok gün ışığına çıkarabilmek için, kanâatimizce *vucûd* kavramını karşılaştırmalı bir şekilde *cevher* kavramı ile birlikte dikkate almak gerekir. Çünki bir bakıma İslâm düşüncesinde "vucud" ve "cevher" kavramlarının *identique* olup olmadığı münâkaşa edildikten başka [103], Tanrı'nın da bir cevher sayılıp sayılıp sayılamayacağı ayrıca göz önünde tutulabilir. Üstelik şimdiden ifâde edelim ki Konevî'nin dahî bu iki deyim hakkında verdiği açıklamalar, onları *sinonim* olarak düşünebilmemizi mümkün kılmaktadır.

b. Cevher oluş bakımından Tanrı

Bu meseleyi, önce "cevher" kavramını ve bunun ihtiva ettiği

ler: "... Çünkü O'nun varlığı saf varlık'tır.... eyniyet'i (mekânı) kendi mahiyetinin aynisidir. Ondan başka şeyler ise: işte onlar mümkündür. Her *mümkün* şey'in *varlığı* da *kendi* mâhiyetinden başkadır.... Çünki, mutlâk olarak vâcib olan her var-olan (وجود) 'ın mahiyeti arazî (yani Vucūd'a araz teşkil eden, zaid olan)'dır. bk. Gazzāli, Mākasıd al-falasifa, s. 218-219.

100 Nizāmaddin al-Ardabili, *aynı eser.*, vr. 5b-6a.

101 bk. J. Chevalier, *Hist. de la pensée*, c. II, s. 774

102 bk. M. Goichon, *La distinction.*, s. 343 vd.

103 msl. bk. Curcāni, *Şarḥ al-mavāḳıf* (nşr. Kâhire) s. 92. = Krş. Eİ. c. III., s. 128 b.

"maddî" ve "mânevî" cevherleri dikkate almak, sonra da Cevher ile Tanrı arasındaki irtibâtı göstermek sûretiyle çözümlemek gerekir. Şu halde "cevher" nedir? sorusundan hareket edecek olursak, evvelâ bunun lojik anlamına göre cevher, herhangi bir önermede bütün fenomen ve sıfatlar'ın "kendisine yüklendiği" bir konu'dur [104]. Şu halde "cevher" ve "konu", lojik bakımdan, bir "vahdet" ve kendi kendisiyle "ayniyet" e sâhip olmak suretiyle identik sayılabilir. (bk. br. not 105)

Lojik anlamı bir yana, metafizik bakımdan "cevher" ile "vucud" un da ayniyet'i mümkün müdür? İşte biraz önce zikrettiğimiz gibi (bk. br. not [103]), bu iki kavramın *identik* olup olmadıkları sorusu karşısında, evvelâ iki türlü "cevher"in bulunduğunu hatırlatalım: maddî ve bir de spritüel cevherler... Söz gelimi, Antik-çağ'ın Tabîat Filozofları'nda görülen ve Kainât'ın (Varlık'ın) ilke'sini teşkîl eden *maddî* cevher (Su, Hava) fikri yanında, yine o çağlarda Pythagorcuların "mufârık" (soyut=ayrı) ve "ebedî" cevher fikri (=adedler) bunun tipik bir açıklama tarzını teşkîl eder. Şu halde Antik-çağ'dan beri bir "maddî cevher" fikri yanında, spritüel ve immateriel bir cevher tasavvuru esâsen mevcuttur. Ayrıca İslâm düşünürlerinde de durum böyledir: Meselâ Farabî'nin "al-Mufārakāt" adlı küçük risâlesinde, "madde" den ayrı (mufârık) olan, sırf *aklî* ve *mânevî* varlıklar ele alınmasından başka [105], İbn Sînâ'da dahî "cevher" ler *soyut* ve *somut* olmak üzere iki kısımda dikkate alınmıştır [106].

104 İslâm düşünürlerini kendi etkisi altında bırakan Aristoteles felsefesinde "cevher" adını alan "konu", bir önermede bütün terimlerin kendisine yüklendiği, fakat kendisi ayni önerme içindeki diğer terimlere aslâ bir "yüklem" teşkîl etmeyen ve netîce îtibâriyle de "en esaslı" lojik realiteyi teşkil eden bir varlıktır. Nitekim dikkat edilirse, Cevher dahî "ilk" ve "esaslı" olmak keyfiyetleri bakımından böyledir. Şu halde lojik realiteyi teşkil eden "cevher" ile "konu" yu aynileştirmek kolay gibi görünür. Fakat bizzat Aristoteles böyle bir "ayniyet"i kabûl etmiş değildir. Kısaca cevher ile konu'nun ayniyeti'ni kesin olarak kabûl etmemekle berâber, bunların hiç olmazsa "muayyen" ve "mufârık" (ayrı) birer realiteden ibâret olduklarını da gözden uzak tutmamak lâzımdır. Bu hususta bk. M. D. Philippe *İnitiation*, s.

105 H. Ziyâ Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 157. Unutmamalı ki, İslâm peripatosçuları'nı bu konuda yönelten en eski kaynak, herhalde *Kitab Asūlucya*'dan ibârettir. Fr. Dieterici tarafından neşr ve Almancaya da tercüme edilen bu eser : *(Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, Leipzig, 1883), bir taraftan Plotinus'un *Enneades*'ından : (IV-VI. fasıllar), diğer taraftan da Aristoteles'in *Metafizika* adlı eserinden; ayrıca Platon'un *Politeia*'sından mülhem olarak -bilinmeyen bir yazar tarafından- ortaya konmuş, sonra da al-Kindī (ölm. 873 ?) tarafından Arapçaya aktarılmıştır. İşte bu eserde "aklî mâhiyetler"in duyu âlemi içinde bulunmadığı ve duyusal mâhiyetler ile aklî mâhiyetlerin ayırt edilmesi gerektiğine işaret olunmaktadır. bk, H. Ziya Ülken, *göst. yer.* s. 105.

106 M. Goichon, *Lexique*, " Jawhar " madd. =ayr. bk. *Introd. i Avicenne*, s. 103 vd.

İşte bu açıdan ve üstelik Aristoteles'in de "cevher" telakkîsine tamâmen uygun bir tarzda Konevî dahî cevher hakkında, duru ve katıksız bir iki açıklama vermiştir. Hayâtının en olgun eserlerinden biri olmasında aslâ şüphe bulunmayan ve tamâmen felsefî-tasavvufî nazariyelerle dolu olan *Iᶜcāz al-bayān* adındaki hacimli ve orijinal eserinde [107] Konevî "*... bir insanın, içinde bulunduğu bu cisimler dünyâsı'nda idrâk ettiği her nesne, cevher ve araz'dan yâhut madde (hayūlā) ve sûret'ten meydana gelmiştir. İmdi, cevher ancak araz ile meydana çıkar; araz ise ancak cevher ile olur: tıpkı madde'nin sûret ile olması ve sûret'in de ancak madde ile meydana çıkması gibi.. Sonra, soyut cevher (al-hayūlā al-mucarrada) filozofların indinde akıl bakımından bölünme (tacazzī) kabûl etmez, sûret dahî böyledir...*" [108] diyerek cevher'in başlıca özelliklerini ve ayrıca "soyut cevher" lerin mevcûdiyetini göz önüne sermiştir.

İşte sünnî bir mutasavvıf, hattâ "felsefe düşmanı" olarak görünen Konevî [109] tarafından sâdece Tûsî'ye karşı dialektik bir maksadla alınan bu Aristocu nazariyedeki "cevher" fikri, maᶜķūl olarak "bölünmezlik" bakımından Tanrı hakkında da düşünülebilecek bir durumdadır. Çünki Tanrı kavramı dahî bu nevîden bir "bölünmezlik" sâhibidir. Şu kadar var ki, Konevî'de de gördüğümüz bu telâkkîyi ".. kelimenin gerçek anlamı ile sâdece Tanrı, cevher'dir; diğerleri ise (yânî cisimler ve ruhlar) sonlu cevherdir.." [110] diyen Descartes'çı bir açıdan değil, fakat Spinoza'nın "kendi kendisinin sebebi ve tek olması bakımından cevher" adını verdiği Tanrı telâkkîsiyle ayni mâhiyette saymak îcâb eder. Çünki ancak böyle bir görüş Konevî felsefesi ile bir uygunluk gösterebilir. Şu halde onun, filozoflardan aktardığı bu "cevher" târifini kendi felsefesine -tefsîr yoluyla- uygulamağa yeltenmemesi de, bu bakımdan mânîdar telâkkî edilmelidir. Çünki Konevî'nin bundan çıkarmak istediği mânâ "cevher, ancak bir araz ile zuhûr edebilir" demek sûretiyle Tanrı'nın genel anlamda bir "cevher" sayılamıyacağına işârettir. Maamâfif, küllî bir kavram olarak "cevherlik" (cevhariyat) Tanrıya gerçekten izâfe edilecek olsa, o zaman "küllî"

107 Bu eserin "orijinal" olduğunu, içindeki fikirlerin hiç bir kimseden aktarılmadığını Konavi bizzat ifâde ediyor. bk. *aynı eser*. 86a (3-4) ; Bu eser hakk. tamamlayıcı açıklamalar için ayr. bk. *aynı eser*. 7a-10a.

108 Ķonavī, *Iᶜcāz*., 213a (1-9).

109 Bu hususlarda bk. br. I. Bölüm.

110 Descartes, *Principes*., =krş. A. Weber (H. V. Eralp terc). *Felsefe Tarihi*. s. 191.

ve "cevher" münâsebetine de bir ân için gözlerimizi çevirmemiz ve bu iki kavram arasındaki bağlantıyı bulmamız lâzımdır. Tabîatiyle Platon'un idea ları nevînden bir küllî'nin "cevher" sayılıp sayılamıyacağı münâkaşa konusu olabilir. Meselâ Aristoteles "Küllî-Cevher" münâsebetinde, "küllî" nin de bir ilke olduğunu ve bunun "en yüksek sebeb" i teşkîl ettiğini söyler [111] fakat buna rağmen herhangi bir küllî terim yine de cevher sayılamaz. Çünki, bir bakıma ancak fert'lerin cevherleri "kendine mahsus" tur ve bu nevîden bir cevher'in de, diğer fert'ler arasında başka hiçbir fert ile irtibâtı yoktur. Halbûki "küllî" olan şey, birçok fertler'i birlikte tazammun eder. Bundan başka "cevher" ancak *yüklem* olmayan terime denilir. Oysa "küllî" dâimâ bir konu'nun "yüklem" ini teşkîl etmektedir. Şu halde -Aristoteles'e göre- küllî olan şeyler "cevher" sayılamaz[112]. İşte bu netîceye göre, kavramların en küllî'si olan "vucud" dahî Tanrıya çok muayyen bir mânada izâfe edilebildiğine (bk. br. s. 22-23) veyâ filozoflarda olduğu şekilde : Tanrının mâhiyet ve vucud'u birbirine identik olduğuna (bk. br. s. 23-24) göre, Tanrının alelâde bir idea sayılması, O'nu insan aklı'nın bir tecrîd'i şeklinde telâkkî etmemizi de intâc edebilir. Şu halde görülüyor ki Tanrı, "küllî" olmakla berâber, ne Plantoncu ifâdeyle bir "İdea" dır, ne "vucud" tur ve ne de genel anlamda bir "cevher" sayılabilir. İşte burada Konevî felsefesinin Tanrı hakkındaki ağırlık noktasını ve israrlı ifâdesini tekrâr karşımızda buluyoruz : Tanrının zat'ı, vucud'u, mâhiyet ve hakîkat'i vs. mechul (bilinemez) 'dir. O, hiç bir sûrette "akıl" tarafından kavranamaz. Tanrı hakkında delîl ve isbât ta mümkin değildir. Şu halde bunca "mechul" olan Tanrıyı ifâde veyâ târif için hangi kavramlardan ve aklî ölçülerden hareket etmeliyiz ? Meselâ fizik bakımından "bütün varlığa üstün tek varlık" şeklinde kabûl edilecekse, o zaman Tanrının bütün "Varlık"ı -bilhassa var olduğu için- kuşatan bir "üstün varlık" keyfiyetinde düşünülmesi gerekecektir. Lojik bakımından "aklın en yüksek ilkesi" olarak kabûl edilen bir Tanrı kavramı da, evvelki conception'lardan daha az karanlık değildir. Şu halde Tanrı kavramı "bizâtihi" ele alındığı zaman, karşımıza çıkan güçlükler, zannedildiğinden de ciddî ve ürkütücüdür. İşte bu noktaya eriştiğini ve üstelik, mümkin olduğu kadar da açıklığa kavuştuğunu gördüğümüz bu problematik durum, kanaâtimizce Tanrı ile yakından ilgili olan "zât", "hü-

111 Aristoteles, *Metiaphysica*, Z, 13, 1038b (7) : ayr. *aynı eser.*, L. 1. 1069a (27).

112 Aristoteles, *Metaphysica.*, Z 13, 1038b (35) =krş. M. D. Philippe, *Initiation.*, s. 132-133

viyet", "mâhiyet" ve "hakîkat" kavramlarını da ayrıca göz önüne almak sûretiyle daha çok gün ışığına çıkartılabilir. Başka bir deyişle: Konevî'nin Tanrı konusundaki *agnostik* telâkkîsinde kendine mahsus rasyonel sebebleri göstermek ve ona mukâbil felsefî davranışı temsîl eden Tusi'nin de tutumunu Konevî'nin fikirleriyle mukâyese etmek, bu probleme çevrilen dikkatleri daha da kritik bir metoda yöneltebilir. Fakat analitik bir metodla ele alınacak olan bu bahisler, -hemen ifâde edelim ki- ne Konevî'de ne de Tusi'de sistemli bir şekilde görülebilir. Şu halde adı geçen iki düşünürde bu hususta bize yardımcı olabilecek biricik şey, aslâ sistematik olmayan bir takım dağınık ve gelişi güzel fikir yığınlarından ibârettir. Metod bakımından ise, adı geçen bu yeni kavramları cevher'in sinonimleri veya hiç değilse çeşitli cevherlerle ilgili kavramlar olarak dikkate almak sûretiyle, yeni bir hareket noktası meydana getirmek îcâb ediyor. Böylece: İlk cevher ve Tanrılık hüviyet münâsebeti; Tanrılık mâhiyet ve İkinci cevher ilgisi; mâhiyet ve hakîkat deyimlerinin sinonim oluşu; Tanrının zatı probleminde karşımıza çıkan güçlükler ve nihâyet bütün bu problemlerin: "Tanrının mâhiyet ve hakîkati" meselesi etrâfında merkezîleştiklerini -Konevî'ye dayanmak sûretiyle- göstermek, ayni zarûretin bir netîcesi hâline gelmektedir.

c. Tanrılık hüviyet ve İlk-cevher

Aristoteles felsefesinde, bütün hâdîse'lerin kendisine yüklendiği bir "konu" şeklinde -lojik bir varlık olarak- telâkkî edilen *cevher*, şâyet fert'leri temsîl ederse, buna İlk-cevher (πρώτη ουσία) adı verilmektedir[113]. Bu ise İslâm düşüncesinde her zaman tesâdûf edilen "hüviyet" (الهوية) kavramı ile ayni şey olmak îcâb ediyor. Çünki bir nesne hakkında "o nedir?" (ماهو) sorusuna karşılık, nesnelerin tek oluşunu ifâde eden, yânî onları "ferdiyet" bakımından cevaplandıran târif "hüviyet" tir. Meselâ bunu Tusi'nin otoritesi olan İbn Sina'da da görmek kâbildir. İbn Sina "hüviyet" i Ferdî-cevher (ipséité) olarak zikretmektedir[114]. Bu deyimin soyut şeklindeki mânâsı da "İlk-cevher oluş" tan ibârettir[115]. Şu halde *huva* (=O) zamîrinden meydana gelmiş olan "hüviyet" deyimi, "ferdiyet" bakımından dikkate alınmakta-

113 Aristoteles, *Categoriae.*, V, 2a (11); 2b (8) ve (26).
114 Msl. bk. M. Goichon, *La distinction.*, s. 24; ayr. bk. *Index.*
115 M. Goichon, *Lexique.*, no. 735.

dır. Kısaca bu deyim, "ferdi" (=ilk) cevher'den ibârettir[116]. Diğer taraftan Curcānī'nin de bu terim hakkındaki "... *Mutlak g a y b husûsunda, hakîkat'lar üzerine, tıpkı bir ağaç üzerinde yapraklar (ferdiyetler) 'ın yayılması şeklinde yayılan, mutlak hakîkat'tır...*" târifi[117]. Konevî'nin bu kavramı açıklamasına az çok uymaktadır: Konevi "hüviyet" dendiği zaman bunu "Mutlak Gayb" deyimi ile aynileştirir[118]. ve bu sûretle de "... *hüviyet, ilâhî oluş'un s ı r r 'ıdır ve bu da (zāt'ı) e z e l î 'den ibârettir...*" demektedir[119]. Tanrılık (ilâhî) z a t 'ın bilinmesi'ni "ayn-ı hüviyet" deyimi ile sinonim sayan Konevî[120] sonuç olarak Tanrılık zat'ın "bilinmez" (meçhûl) oluşunu "... *Tanrının hüviyet'i bilinemez..*" şeklinde ifâde ederek[121] "hüviyet" in Tanrılık zâtın bilinmesi" ne tam bir karşılık olduğunu gösterir. Şu kadar var ki, Konevî'ye göre "*İlâhî hüviyet*" *b i l i n e m e z (=mechûl) olmakla berâber, Tanrının metin (kuvvetli, sağlam) ismiyle a n l a ş ı l a b i l i r*[122]. Buna ilâve olarak "ilâhî hüviyet" in bir de n i s b e t 'leri bilinir ki, bu da Tanrının "ana isimleri" veyâ "şuᶜūn" (= şe'n'ler = réaliteler)'-ndan ibârettir[123].

Şu halde, anlaşılıyor ki Tanrı'ya "vucud" bakımından sâdece "Varlık-nûru" ismi izâfe edilebilmektedir. (bk. br. not 96) "Cevheriyet" ismi ise çok muayyen bir bakımdan yânî Spinozanın anladığı mânâda "kendi kendisinin s e b e b 'i ve t e k oluşu cihetinden" Tanrıya hamledilebilmektedir. (bk. br. s. 29) Nihâyet bunlara ilâve olarak "hüviyet" dahî "ilâhî zat" ın *bilinmesi* anlamında kabûl edilerek, bu da "b i l i n e m e z" (mechûl) şeklinde tavsîf edilmiş oluyor. Görülüyor ki, Konevî'nin düşüncesinde Tanrı, "vucûd" değil fakat "varlık nuru" dur ve genel bir anlamda "cevher" değil, fakat çok muayyen bir bakımdan cevher'dir. Üstelik "hüviyet" bakımından da "mechul" bir varlıksayılıyor. Fakat unutmamalı ki, Tanrının hüviyet'i "mechul" olmakla berâber, O'nun hüviyeti'nin n i s b e t 'lerini, başka bir deyimle: Tanrının *ana-isimleri*'ni bilmek mümkin görülmektedir.

116 Lane, "*hakîka*" madd. ; L. Massignon. *Passion.*, 637 = krş. M. Goichan, *Introl. à Avicenne.*, s. 12.
117 Curcānī, *al-Taᶜrīfāt*, s. 174.
118 Konavi, *Iᶜcāz.*, 69 b (9-10).
119 Ḳonavī, *al-Asmāʾ.*, 69 a (11).
120 Ḳonavī, *Tabṣıra.*, 140 b (10-12).
121 Ḳonavī, *al-Asmāʾ.*, 117 a (14-15)
122 Ḳonavī, *aynı eser*. 102 a (15-17).
123 Ḳonavī, *Iᶜcāz.*, 30 b (15).

d. Tanrılık Mâhiyet ve İkinci Cevher

Mâhiyet deyimi, felsefe tarihi bakımdan İslâm düşüncesinde ilk defa olarak Kindī (ö. m. 873?) tarafından kullanılmış bir terimdir [124]. Aşağıda görüleceği gibi, kök bakımından Aristoteles'e (M. Ö. 384 - 321) dayanan bu kavram, daha sonra Fārābī (m. 870-950) tarafından dikkate değer bir şekilde ele alınmış [125], onu tâkîb ederek İbn Sīna (m. 980-1037) çeşitli eserlerinde bu terim hakkında önemli açıklamalar vermiştir [126]. Diğer taraftan Latin skolastiğine m. XIII. asırda müslüman filozofların eserlerinin tercüme edilmeğe başlamasıyla, birçok felsefî tâbirlerin geçtiğini de biliyoruz. Sayısı bir hayli kabarık görünen bu terimler arasında bir tânesi de "*mâhiyet*" (quidditas) terimidir [127]. Bilhassa İbn Sīna'nın eserleri vâsıtasıyla Latin skolastiği'ne geçtiği görülen bu terim, söz gelimi Saint Thomas'da (m. 1220-1270) bâzı nüanslarla "sûret", "cevher" ve "tabîat" gibi anlamlar da kazanmıştır [128].

Tarîhî-sistematik bir genel bakışla, bu kavramın ilk bulucusu Aristoteles'e kadar inmek lâzım gelse: Grek filozofunun "tō tī ên einai" (το τί ἦν εἶναί) sözleriyle ifâde ettiği "mâhiyet" kavramı, "... her nesnenin en esaslı vasfını teşkil etmektedir..." [129]. Bu terim aynı zamanda "cevher"in de s i n o n i m 'i sayılır [130]. Şukadar var ki "mâhiyet" dendiği zaman bu, ancak "basit cevherler" hakkında tasdik olunur. Oysa "mürekkeb" (composé) realitelerde Mâhiyet ile Obje arasında ayniyet yoktur. Bir misâlle açıklayacak olursak: *Ruh* ile *Ruhun mâhiyeti* a y n ı şey olduğu halde, *İnsan* ile *İnsanın mâhiyeti* aynı şey d e ğ i l 'dir [131]. Üstelik bir nesnenin mâhiyet'i dendiği zaman bundan, bir nesnenin "muayyen ferdî zat" tan ibaret oluşu anlaşılır [132]. Nihâyet Aristoteles bü-

124 L. Massignon, *Passion.*, 556, not 1; krş. M. Goichon, *Lexique* no. 171; ayr. aynı mll. *Distinction.*, s. 32; ayr. aynı mll. *Introd. à Avicenne*, s. 12.

125 al-Fārābī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, s. 66-68; ayr. terc. F. Dieterici, *Phil. Abhandl.* s. 108-110.

126 İbn Sīnā, *Nacāt.*, s. 339; *Metafizik*, VIII, 6, s. 100 = krş. M. Goichon, *Léxique* no. 679; ayr. aynı mll. *Introd. à Avicenne*, s. 12; ayr. İbn Sina, *al-İşārāt*, 344-347. Bunun çeşitli anlamları için bk. *aynı eser.*, *Index*, s. 935-6.

127 Prantl, *Geschichte der Logik*, c. II, s. 325.

128 Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, 68 = krş. A. Lalande, *Vocabulaire.*, c. II, s. 666.

129 Aristoteles, *Metaphysica.*, Z, 4 1029b (13)

130 Aristoteles, *Metaphysica.*, Z, 4, 1030a (4-5): ayr. *aynı eser.*, Z, 6, 1032a (1)

131 Aristoteles, *Metaphysica*, Z, 3, 1043b (2)

132 Aristoteles, *Metaphysica*, Z, 4, 1030a (4)

tün bunları tamamlamak üzere, şunu da ilâve eder ki: ancak *mefhum*'u bir *târîf* kabûl ve teşkil eden şeyler'in mâhiyet'i vardır [133].

İmdi, "Cevher-mâhiyet" münâsebetinde, "mâhiyet"in "cevher"den ayrıldığı veya onunla ortak olduğu taraflar nedir? İlk-cevher anlamıyla yâni, başka bir varlığa "predicatum" teşkil etmeyen soyut ve aklî (mufârık) bir cevher tasavvuru, bundan önce gördüğümüz gibi "hüviyet"e karşıt olmaktadır. (bk. br. s. 31-32) Mâhiyet-Cevher benzerliğinde ise, Aristoteles'in bu problemi çok mücerret ve dialektik bir tarzda ele almış olduğu anlaşılmaktadır. Fakat "mâhiyet" mâdem ki, bir konu'nun bünye'sini ve tabiatını târif ediyor ve ayrıca bir "yüklem" olabiliyor, o halde "mâhiyet"in İlk-cevher sayılmaması lâzımdır. Şu halde basit bir istidlâl bizi -Cevher ile Mâhiyet arasında bir münâsebet kurmak zarûreti neticesinde- mâhiyet'lerin İkinci-cevherler ile alâkalı bulunduğu sonucuna iletebilir.

Metafiziğin teknik bir deyim iolan "mâhiyet" lafzı, İslâm düşüncesinde de gerçekten "cevher"in *sinonim*'i olarak kullanılmış görünüyor. Meselâ Abū Ḥanīfa Zirār (ve al-Naccār), bunu "saf ilâhî cevher" mânasında kullanılmıştır [134]. İşrâkî filozofu Suhravardī'nin (ö. m. 1191) "cevherlere *bağlı* haricî-aklî mâhiyetler" ve "nûrî mâhiyetler" den bahsetmesi de [135] buna ayrı bir örnek teşkil etmektedir. Etimolojik bakımdan incelenmesini bir yana bırakarak [136], mâhiyetlerin Konevî tarafından ele alınış şekline gelince: Bu terim Konevī'ye göre herşeyden önce, filozofların

[133] Aristoteles, *Metaphysica*, Z, 4, 1030a (8); ayr. *aynı eser*. "mâhiyet târif'in ifâdesidir" bk. Z, 4, 1031a (7); ayr. *aynı eser*. ".. her nesnenin bilgisi bu nesnenin mâhiyetinin bilgisidir.." bk. Z, 4, 1031b (7)

[134] "Mâhiyet" kavramının İslâm düşüncesinde çeşitli kullanılışları ve ayrıca bibl. için bk. L. Massignon, "*mâhiyet*" madd. İA c. VI, s. 146b

[135] al-Suhravardī, *Kitāb ḥikmat al-işrāḳ*, (nşr. H. Corbin), s. 15-16: ayr. s. 93; ayr. s. 128, 159: ayr. bk. *Index*

[136] Etimolojik bakımdan "mâhiyet" iki şekilde açıklanabilir. Birincisi, "şey" anlamına gelen "mâ" (ما) ile üçüncü şahıs, dişil ve tekil munfasıl zamîr'den ibâret olan "O" (hiye: هی) sözlerinden bir araya gelmiştir. Bir terim olarak "O-şey-lik" anlamına gelir. İ. Hakkı Bursavi'ye göre "..mâhiyet'in aslı *ma-huva* (ماهو) dir. Buna şeddeli bir (یّ) ilâve edilmiş ve böylece (ی + هو + ما) şekli ortaya çıkmıştır. Sondaki iki sâkin harf olan (و) ve (ی) bir araya getirilmiş (kombine edilmiş) ve bu sûretle (و) harfi kaldırılmıştır. Neticede sâdece *ma-hiye* (= ماهی) şekli meydana çıkmış olur. Buna bir de (ة) ilâve olunmuştur ki, bu da "vahdet-i cins" içindir. bk. İ. Hakkı Bursavi, *Kitāb al-Furūḳ*, s. 438-139. Mâhiyet'in "O-şey-lik" veya "O-şey-olmaklık" şeklinde görülen "masdariyet" anlamı da, esâsında Aristoteleste zikredilen grekçe kelimelerin şekil ve mânasına da uygundur. Çünki Grekçe şeklindeki "tô" edâtı da "ism-i masdar"

bir tâbiri olup [137], bâzen *"maʿlūm"* bâzen *"maʿdūm"* bâzen de *"şey" ṣābit"* isimlerini almaktadır. Fakat Konevī'ye göre "sôfî"ler bunları "ʿayn ṣābit" (عين ثابت) deyimiyle ifade etmektedir [138]. Şimdilik, bu çeşitli —fakat aynı zamanda sinonim— deyimler üzerinde ayrı ayrı durmaksızın şunu da belirtelim ki, esâsında "âlemin gerçekleri" olan mâhiyet'lere ilâve edilmiş bir sıfat vardır ki bu da "mümkin" lafzından ibârettir [139].

Şu halde bir deyim olarak "mümkin mâhiyetler" (الماهيات الممكنة) tâbiri bizi, mâhiyetlerin niteliği meselesine ve onların bünyelerinin (içyüzlerinin) araştırılmasına sevketmektedir. Sôfîler'in dilinde "ʿayn ṣābit" olarak geçen bu kavram, öyle bir varlık sahasını kaplar ki, bunda somut nesneler'in ideal modelleri başlıca konuyu teşkil eder. İşte Konevi'ye göre "ḫalḳ âlemi" adı verilen "yaratıklar dünyası" da bundan başka birşey değildir [140]. Diğer taraftan filozofların kullandığı "maʿlūm" deyiminden kasdedilen mâna mâhiyetler'in epistemolojik fonksionu ile alâkalıdır. Başka bir deyişle, somut varlık sahasını teşkil eden nesneler insan zihninde "bilinmiş" (= maʿlūm) olmak vasfındandır. Aynı zamanda "ṣābit şey" (الشيء الثابت) adını almaları da gösteriyor ki, mâhiyetlerin metafizik yapısı, bilgi fenomeninde doğrudan doğruya tek nesneler için kullanılmıştır. Mâhiyetler'e ayrıca "maʿdūm" (yok) denilmesine gelince: bu isim mâhiyetlerin "yokluk"tan ibâret bulunduğunu, başka

anlamını verir. msl. bk. E. Goblot, *La vocabulaire philosophique*, s. 428; ayr. "Tô" edâtının grekçedeki fonksiyonları hakk. bk. Zafer Taşlıklı, *Eski Yunancada İlk adımlar*, İst. 1947, s. 65-66; ayn. mll. *İleri Adımlar*, İst. 1951, s. 3. İkinci açıklama tarzına göre ise: "mâhiyet" deyimi, Arap dilindeki "şey" anlamına gelen "ma" (ما) edâtından yalın olarak türetilmiştir. Böylece *mâhiyet* deyiminin orijinal şeklini "māʾiyyet" (مائية) teşkil eder ve bu da "şey'iyet" (bir-şey-olmak) demektir. Fakat bir notion olarak "mâ'iyyet" yerine "mâhiyet" denmesinin sebebi de "masdara benzememesi (!) içindir. bk. Cūrcānī, *al-Taʿrīfāt*, s. 131; ayr. bk. *al-Mutammimāt* (hâşiyede) s. 164-5. Şu halde açıkça görülüyor ki, bu iki açıklama tarzından ancak *birincisi* hem etimolojik hem de metafizik bakımdan kabul edilebilecek bir durumdadır. Bununla beraber felsefî yazma metinlerde çoğunlukla ماهيت ve مائيت imlâları tefrik edilmez ve bunların metinlerinde fark gözetilmeksizin birbirinin yerine kullanılmış olduğu her zaman müşahede edilmektedir.

137 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt*, 78a (12)

138 Ḳonavī, *Miftāḥ* 13a (13) — 13b (1-2) "Şeyʾ" lafzı, msl. Eş'arîlerde sâdece "mevcûd" a itlâk olunur. Onların nazarında her mevcûd, bir "şey" sayıldığı gibi, her "şey" dahi bir "mevcûd" itibâr olunur. Krş. *Şarḥ al-Mavāḳıf*, s. 107; ayr. *al-sābit* lafzı *al-mavcūd* ile; *al-subūt* ise *al-vucūd* ile müteradiftir. bk. *aynı eser*. s. 89

139 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt*., 100b (5)

140 Ḳonavī, *Tabşıra*., 19a (6); ayr. bk. *aynı eser*. 144b (18)

bir deyişle: tekabül ettikleri somut nesneler düşünülmediği takdirde, onların ontolojik bir karakterinin bulunmadığını gösteriyor. Şu halde, yukarıda zikredilen ve mâhiyetlere filozoflar tarafından verilen isimlerden ilk iki tanesi epistemoloji, diğeri de ontoloji bakımından bir anlam taşımaktadır. Üstelik, zikredilen sebeblerle İslâm filozoflarının kullāndıkları bu deyimler, bize mâhiyetlerin esas anlamları hakkında oldukça açık ve seçik bir fikir verebilmektedir. Fakat onlara mukabil sôfîler nazarında "ᶜayn s̱ābit" sözüyle ifade edilen şey, filozofların kullandığı ve daha çok metafizik bir anlam verdikleri "mâhiyetler"-den oldukça farklı görünüyor.

İşte Ḳonevī'nin kendi ünlü ve bilgin çağdaşı Ṭūsī ile vâki olan "Mektuplaşmalar" ında en mühim problemler arasında, "mâhiyeter" meselesinin neden bu kadar titizlikle münakaşa edildiğini anlamak, -bu sebeble- zor değildir. Çünki sôfîlerin dilinde kullanılan ve kabûl edilen anlama göre mâhiyetler *konkre* nesnelerin "ideal" modelleri vasfını kazanırken filozofların dilinde bunların *soyut* ve *bağımsız* bir anlam taşımaları, -meselâ "sûret veya cevher" gibi soyut nitelikler kazanmaları- bu iki sistem arasında en önemli farklardan birini teşkil etmektedir ki, bunun benzerini Latin Skolastiğinde "nominalizm", "realizm" ve "konseptüalizm" cereyanlarında bulmaktayız. İşte bu meselede, Aristoteles'ten beri çözümlenmesi hâlâ beklenen noktalar hiç bir zaman gözden kaçamaz. (bk. ilerde Réel ve İrréel mâhiyetler bahsi)

Mâhiyetler —sinonimleri olduğunu gördüğümüz— cevher'ler ile birlikte "mufāriḳ" yani: birbirinden ayrı olmak keyfiyetleriyle dikkate alınırsa, İslâm filozoflarının sırf metafizik ve lojik bakımlardan inceledikleri bir konu hâlinde kalır. Fakat tasavvufî düşüncenin *mâhiyet* telâkkîsi, bunun tamâmen aksine olarak "théologique" bir gâyeden ibârettir ve bu iki zıd sistem arasındaki fark, "panthéisme" in icâbı olarak, bir taraftan Varlık meselesini kökünden halletmek, yâni "Mümkinler Dünyası"nı Tanrı karşısında tamâmen mahkûm etmek ister; diğer taraftan da —"mufāriḳ" bir cevher olarak dikkate alınsalar dahî— onların evvelâ Tanrı sonra da nesne'ler hakkında kazandıkları iki ayrı mânâyı çok açık bir şekilde ortaya koymağa çalışır. Başka bir ifâdeyle mâhiyetler'in ontolojik değeri, Tanrı -Mâhiyet ilgisi meselesinde çok önemli bir sorudur. Kelâmcılar, Filozoflar ve Tasavvufçular arasında,- Tanrı'nın vücûdu'ndan önce gelmesi icâb eden veyâ etmeyen bâzı mefhûmlar (msl. Ẕāt, Mâhiyet, Hüviyet vs.) bu meselenin ağırlık ve hattâ can alıcı noktasını teşkil eder. Çünki daha önce gördüğümüz gibi (bk. br. s. 25-26 vd.) Tasavvufî düşünce bakımından Tanrıda *vucûd*'un gerek mâhiyet gerek

zat ve gerekse hakîkat'tan b a ş k a olmasına mukâbil, Mümkinler Âlemi'nde *vucūd*, mâhiyet üzerine ilâve edilmiş bir sıfat (emr)'dan ibârettir. Oysa İslâm filozofları Tanrının ne "zât", ne "mâhiyet" ve ne de "vucûd" olduğunu söylerken, esasında Tanrıda bir "mâhiyet" ve "vucûd" ayrımı yapılamıyacağını kasdederler.

Bu meseleyi, önemine dayanarak kısaca hatırlatmak kâfi gelirse, Konevi felsefesinde "mâhiyetler" in gün ışığına çıkarılmasını sağlayacak bâzı problemleri ve bunların açıklanmasını âit oldukları fasla bırakarak (bk. br. s. 38 vd.) şimdilik şunu ilâve edelim ki, Ḳonevī'nin Ṭūsī'ye yönelttiği bu soru ve açtığı bu münâkaşanın esası, doğrudan doğruya "mâhiyetler" meselesiyle değil fakat bunlardan anlaşılacak mânaya göre "Tanrının mâhiyeti" meselesinde, kendi çağdaşını ve onun temsil ettiği felsefe'yî -tıpkı daha önce Ġazzālī'nin İbn Sīnā'ya yaptığı şekilde- dialektik bir tarzda çıkmaza sürüklemek ve sonra da mahkûm etmek gayretinden ibâret görünüyor. Bu meseleyi daha başka bir bakımdan inceleyebilmek için de, "mâhiyet" ve "hakîkat" kavramlarının sinonim lafızlar oluşundan hareket etmek icâb ediyor.

e. **Mâhiyet ve Hakîkat deyimlerinin sinonim oluşu.**

Soyut bir isim olarak "gerçeklik" anlamına gelen "*ḥaḳīḳat* deyimi pek tabiî olarak, çeşitli mânalarda kullanılmaktadır. Bütün bu mânâlar bir yana[141] "ḥaḳîḳat" sözü felsefî bir deyim olarak dikkate alındığı zaman, bir nesnenin kendi zâtına u y g u n olarak gerçeklik kazanması anlamına gelir. Söz gelimi İbn Sīna "..herşeyin hakîkatı, onun kendisi için s̱ ā b i t olan vucûdu'nun özelliğidir.."[142] şeklinde târif edilen "hakîkat", kök itibâriyle şüphesiz ki, ḥaḳḳ (حق) lafzına benzer görünen ve bir şeyin "hak ve hakîkatı" sûretinde âdetâ "haḳḳ" ile müterâdif kabûl edilen bir deyimdir. Hakk, İslâm düşüncesinde "s̱ābit", "dâim", gerçek olan şey" demektir ve Kur'ân tefsîrlerinde de dâimâ, "al-s̱ābit" (الثابت) kelimesiyle açıklanır[143].

Bu genel çerçeve içinde "ḥaḳḳ" ve "ḥaḳīḳat" deyimlerinin İslâm düşünürlerince gösterdiği ayrı açıklama tarzlarını bir yana bırakalım: Ḳonevī'nin bu deyim üzerinde verdiği açıklamaları ele alacak olursak,

141 msl. bk. B. D. Macdonald, ""*haḳīkat*" madd. İA., c. 5/i, s. 100-101

142 M. Gichon, *Lexıque*, no. 171. Bu tarif sonradan al-Şahristānī tarafından aynen kabûl edilmiştir. bk. al-Şahristani, *K. al-Milal* (nşr. Cureton), c. II, s. 375 = krş. M. Goichon, *göst. yer.* no. 171

143 Ḳur'ânda bu deyimin çeşitli yerlerdeki açıklamaları ve ayr. bibl. için. bk. B. D. Macdonald, "*ḥakk*" madd. İA. c. 5/i, s. 105

şunu öncelikle belirtmemiz lâzım gelir ki, Ḳonevī'nin felsefî terminolojisinde bir çok fırsatlarla zikredilen "şe'n" (شأن) sözü -zâten *şen'i* (=ḥaḳīḳī =réel) lafzı buna mensuptur-: "...Tanrı'nın "nefs" inde resm edilmiş olan taayyün hükümleri, -başka bir deyimle mevcutların realiteleri..," [144] anlamında kullanılmaktadır. Diğer taraftan Ḳonevī, aynı eserinde [145] "*...her hangi bir şeyin hakîkatı... Tanrının bilgi'sindeki taayyün'den ibârettir...*" diyor. Bu duruma göre Ḳonevīde "hakîkat" deyimi bir taraflan "Tanrının hakîkatı", diğer taraftan da "nesnelerin hakîkatı" anlamlarında olmak üzere iki bakımdan dikkate alınmış oluyor. Başka bir deyişle, Ḳonevī'ye göre "*hakîkatlar*": t ā b i (تابع) ve m a t b ū^c (متبوع) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır [146]. Bunu daha açık olarak ortaya koyabilmek için, Konevînin eserlerinde pek çok geçen "şe'n" (شأن = réalité) deyiminden hareket etmek lâzımdır.

İmdi, *şe'n* deyiminin -biraz önce gördüğümüz şekilde- "var olanların realitesi" anlamına dayanarak, şe'nî (reel:=hakîkî= hakîkata mensup) lafzından: bir nesnenin "var- oluş" tan ö n c e k i durumu, yânî *fiil* hâline geçmeden önce *kuvve* hâlindeki durumu anlaşılabilmektedir. Şu halde "Tanrının nefsinde resmedilmiş olan taayyün hükümleri"nden ibâret olan "hakîkatlar", *kuvve*'den *fiil* hâline geçişte ve bu sûretle de "gerçeklik" (taḥaḳḳuḳ) kazanışta iki ayrı istikâmet tâkîb ediyor: Bu yönlerden birinde "*tâbi hakîkatlar*", ikincisinde de "*matbū^c* (yânî kendisine tâbî olunmuş) *hakîkatlar*", bulunmaktadır.

Önce "tâbî hakîkatlar" -Ḳonevī bunlara aynı zamanda *ẕātī ḥaḳīḳatlar* adını da veriyor-, bir "ta^cayyün" (détérmination) kazanırken, "nesneleri" meydana getirirler. İşte bunlara da *mümkinler* adı verilmektedir [147]. Konevî'nin "tâbi^c" adını verdiği bu " ẕâtî hakîkatlar " "*... al-furū^c adını aldığı gibi, bunlar müteaddit zâtî keyfiyetlerden ibâret...*" oluyor [148]. Üstelik bunlar "mümkin mâhiyetler" adını aldığı gibi [149] kendilerinin bâzı v e c h 'leri, sıfatları ve hassa'ları da bulunmaktadır [150]. Şu halde Tabîat ve Varlık felsefesine âit olan bu nevîden hakîkatları bir yana bırakarak "metbû" yânî kendilerine tâbî olunan asıl küllî (veyâ: ġaybî) hakîkatları ele alalım.

144 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt*, 5b (9-11)
145 Ḳonavī, *aynı eser.*, 73b (1-13)
146 Ḳonavī, *I^ccaz.*, 51a (13-15)
147 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt*, 82b (9)
148 Ḳonavī, *aynı eser.*, 30b (5-7)
149 Ḳonavī, *aynı eser.*,100b (3-5)
150 Ḳonavī, *I^ccāz.*, 13b (9-12); ayr. bk. *aynı. eser.*, 16a (7-11); ayr. bk. *al-Nafaḥāt*, 80a (8-9).

Konevi'ye göre *küllî* (= gaybî) *hakîkatlar*, en yüksek réaliteler ve keyfiyetlerden ibârettir. Meselâ kendi altındaki küllî'lere nazaran cinsler de böyledir. Bundan dolayı, Ḳonevî bu nevîden hakîkatlar'a "*şe'n*"ler (al-şu'ūn = الشئون) veyâ "Tanrının ana-isimleri" veyâ "ana sıfatlar" adını da vermektedir [161]. Şu halde Tanrının "sıfat ve isim"leri -ilerde görüleceği gibi- bir taraftan Tanrı ile "nesneler" arasında *mutavassıt* bir fonksiona sâhib olmakta, diğer taraftan da Tanrının mâhiyet ve hakîkat bakımından *tasvîr*'ine yaramaktadır. Ḳonevî'nin "ana isimler" veyâ "şū'un" (= réalitéler) adını verdiği "metbū'" (yâhut: ġaybî) hakîkatlar, âdetâ Platon'un i d e a 'ları gibi nesneler'in asl'larını (اصل الأشياء) teşkîl etmiş oluyor. Şu farkla ki, Platondaki *idealar*, ezelî ve ebedîdir. Başka bir deyimle bunlar "yaratılmamış"tır. Fakat Tanrının "ana isimleri" veyâ ġaybî hakîkatlar" ise, Tanrının bizzat kendisine izâfe ettiği isimler ve realiteler olması bakımından "yaratılmış"tır. Fakat bunlar, nesnelerden ö n c e ve hattâ onların a s ı l'ları olmak bakımından da "ezelî ve ebedî" sayılıyor.

Netîce olarak "hakîkatlar" deyimi Ḳonevî düşüncesinde, henüz taayyün (détérmination) kazanmamış olan ve nesnelerin idéa'larını teşkîl eden asl'lardır. Ḳonevî'nin kendi sözleriyle "*... terkîb ve cem'edilmiş (= murakkab ve muctama') nesnelerin asıl'ları küllî hakîkatlar'dan..*" [152] "*Tanrı sâyesinde "tahakkuk eden İsim ve Sıfat'lar da, bunların taayyün'lerinden ibârettir...*" [153] Şu halde "hakîkat" lafzı Tanrı hakkında söylenebilir mi? sorusu karşısında Ḳonevî'nin davranışı çok açıktır. Çünki onun "hakîkat" deyimine verdiği bu iki anlam (Tābî' ve Metbū' hakîkatlar anlamı) bizzat Tanrı ile *direkt* bir şekilde alâkalı görünmüyor. Şöyle ki; t ā b i' olması hâlinde "hakîkat", n e s n e 'ler hakkında tasdîk olunarak, onların "vech"leri, "sıfat"ları ve "ḫassa"ları anlamını veriyor ve bu nevîden hakîkatlar da m e t b ū' (yânî kendine tâbî olunmuş) hakîkatlar'dan *sonra* geliyor. Diğer taraftan eşyânın asl'larını teşkîl eden m e t b ū' (= küllî) hakîkatlar ise ancak Tanrının "ana isimler"i ve "ana sıfatlar"ından ibâret oluyor. İmdi, "Tanrının hakîkatı" ile "Tanrının ana isimleri" arasında bir *ayniyet* ise, münakaşa konusudur. Şu halde "Tanrının hakîkatı" deyiminin Ḳonevî düşüncesindeki yeri -yukarıda işâret edildiği gibi- k r i t i k bir durum teşkîl eder. Düşünür bunu şöyle ifâde ediyor: "*.. Tanrının hakikat'ı m e c h û l (inconaissable = bilinemez) dur; O'nu, kendi ilminden başka hiç*

161 Bk. br. indeks: *Şe'n* madd.
152 Ḳonavî, *I'cāz.*, 48b (8-9)
153 Ḳonavî, *al-Nafaḥāt.*, 98-b (13-16)

bir kimsenin bilgisi kuşatamaz.."[154] ve nihâyet "*..Tanrının hakîkatı başka şeylere nisbetle... kendi ilminin sûretinden ibârettir..*"[155]

İmdi "mechūl" olan "ilâhî hakîkat" -tıbkı mâhiyet meselesinde olduğu gibi- Tanrı hakkında da tasdik edilmemektedir. Çünki, "*...Tanrının hakîkatı'nı kendisinden başka hiçbir kimsenin bilgisi kuşatamaz..*"[156]

Ḳonavī'nin buraya kadar aktarmağa çalıştığımız "hakîkat" görüşlerinden sonra, Ṭūsī'nin de bu kavram hakkındaki açıklamalarını ele almamız, bu iki düşünür arasındaki farkı, daha belli bir şekilde gözönüne serebilir. Ṭūsī'nin otorite'si olan İbn Sīnā, gerek "ḥaḳḳ" gerekse "ḥakîkat" deyimini, çoğunlukla Tanrı anlamında kullanmıştır. Meselâ "ḥaḳḳ" için "..*Zorunlu* varlık bizâtihi réel olduğu halde, *mümkin* varlık ancak başkasıyla réel, fakat bizâtihi bâtıldır.."[157] Başka bir eserinde ise[158] "..kendisiyle ḥaḳḳ olduğu *zâti hakikat*'ı bakımından, her ḥaḳḳ (=réel) olan şey, kendisine işâret edilemeyen, tek ve (üzerinde) ittifâk edilmiş (bir mefhûm) dur. Şu halde bir hakk'ın vucûduna nasıl erişilebilir?.." derken, burada Tanrıyı kasdetmiş olduğu açıkça görürülür. İşte bu sözleri şerh eden Ṭūsı dahî "ḥaḳḳ" deyiminin "masdar" sîgasında bir ism-i fā'il olduğunu yânî bu terim'in "hakîkata sâhib" (=ẕū'l-ḥaḳiḳa) anlamına geldiğini söyler ki[159], onun bundan kasdettiği şey, doğrudan doğruya "Ḥaḳīḳat'a sâhib olan Tanrı" dır. Zâten Kur'anda da çeşitli yerlerde geçen bu "ḥaḳḳ" deyimi[160] Türk, İran ve Hind müslümanları arasında dâimâ "Tanrı" anlamında kullanılmıştır[161]. Şu halde "ḥaḳḳ" ile "hakîkat" arasındaki benzerlik[162] ve bunların Tanrı'ya itlâk edilmesi İslâm düşüncesinde çok açık bir vâkıa teşkîl eder. Netice olarak gerek İbn Sīnā ve Ṭūsī'de "mâhiyet" ile "hakîkat" deyimlerinin sinonim bir anlam taşıması[163] gerekse Ḳonevīde

154 Ḳonavī, *I'cāz.*, 19a (16-17) ; ayr. bk. n. 156

155 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt.*, 72b (7-8)

156 Ḳonavī, *I'cāz.*, 68b (8) ayr. bk. nr. 154 Konevi'nin otoritesi İbn al-'arabi ise Allahda *zāt* ve *hakîkat* arasındaki farkı şöylece belirtiyor :

Gerçek Varlık Allahdır ; ondan başka herşey hayâl'dir. Allahın bu hayâl âleminde (yâni Masivā'da : Allahdan başka herşeyde) *görünmesi zât değil fakat (ilâhî) hakîkat'dır* bk. *al-Futūhat*, c. II, s. 348 (30-31).

157 İbn Sinā, *al-Şifā*, Met. 1,9 vr. 74 rv : II. s. 306 = krs. L. Gardet, *La Pensée rél. d'Avicenne*, s. 47, not. 4

158 İbn Sīnā, *al-Işārāt*, c. III., s. 440

159 Ṭūsī, *Şarḥ al-Işārāt*, c. III, s. 440

160 msl. bk. *al-Mu'cam al-mufahras*, حق mdd.

161 L. Massignon, *Lexique.*, s. 38 ayr. bk. s. 39

162 Bu hususta tafsilat için ayr. bk. Curcānī, *al-Ta'rīfāt*, s. 61-62

163 M. Goichon, *Lexique.*, no. 171

"âlemin hakîkatları" deyimin "mümkin mâhiyetler" deyimi ile eş anlamda kullanılması[164], herşeyden önce bu iki terimin İslâm filozofları tarafından münâvebeli olarak ve hattâ tercîh gözetmeksizin kullanılmış olduğunu, daha ilk bakışta açık bir şekilde göstermektedir. Şu halde, gelecek fasıllarda "mâhiyetler" ontoloji bakımından incelenirken bunun Ḳonevī tarafından aynı zamanda "hakîkat", "ẕat" "hüviyet" ve bir de - maddî veya spirituel - "cevher" ile eş anlamda kullanılmış olduğu da görülecektir. İşte bu sebebledir ki, Ḳonevī kendi çağdaşı Ṭūsī ile felsefî hesaplaşmalarında *ortak* bir deyim olarak sâdece m â h i y e t kavramını tercih etmiş ve bu sûretle de "hakîkat" bilhassa "mâhiyet" deyimini, gerek lojik gerekse ontolojik bakımlardan ele alarak Tanrı'da Ẕât, Mâhiyet, Hüviyet vs. anlamlarında ortaya koymuştur.

f. Tanrılık zât ve cevher-oluş

Nihâyet burada dikkate alınması gereken bir kavram daha vardır ki, o da "zat" deyimidir. Aristoteles felsefesinde mevcut olan "cevher" (ουσία) deyimi bâzen lojik bir kavram olarak ẕât (=essence) bâzen de metafizik bir kavram olarak "substance" anlamına geliyor. İşte Aristoteles felsefesindeki terminolojide *cevher* hakkında görülen bu karışıklığı -yâhut hiç değilse müphemliği- İslâm düşünürleri kendi yönlerinden ayrı bir tarzda açıklığa kavuşturmak istemişlerdir. Ẕ â t deyiminin lojik anlamı bir yana -çünkü bu deyim ẕātī (essentiel) ve ʿaraẓī (accidentel) bölümlerinde hemen bütün islâmî mantık araştırmalarında incelenmiştir- metafizik anlamda ise, İslâm düşüncesinde çok sık görülen bir kavramdır.

Ẕât -ve mâhiyet- v u c ū d'tan önce gelir. Başka bir deyimle: Herhangi bir nesne *fi'len* vucûda gelmezden önce onun "zât" ve "mâhiyet"i tasavvur hâlindedir. Curcānī'nin ifâdesiyle ".. ẕāt, bir şeyin ta kendisidir. Şukadar var ki, *ẕāt* ile *ferd* arasındaki fark, ẕāt'ın ferd'ten daha umûmî olmasından ibâret görünüyor. Z â t cisimlere ve başka şeylere itlâk olunduğu halde f e r d ancak cisimlere hamledilmiştir[165]. Bu terim, İslâm düşüncesinde o kadar çok kullanılmaktaydı ki, -teâmülü dolayısıyla- meselâ İbn Sīnā'da bu terimin *metafizik* mânada kullanılışı için hiç bir özel târife tesâdüf edilemez[166].

Etimolojik olarak ele alındıkta: Ẕ ā t sözü, "sâhib" mânasına gelen arapça ẕ ū (ذو) lafzının dişil şeklinden ibârettir. Bu ikisi arasın-

[164] Ḳonavī, *al-Nafaḥāt*, 100b (5)

[165] Curcānī, *al-Taʿrīfāt*, s. 73; ayr. bk. *Mutammimāt*., s. 139 İlâhî zât hkk. ayr. bk. ʿAbd al-Karim al-Cīlī. *al-İnsān al- Kāmil*, Mısır, 1956, I, s. 21 vd.

[166] M. Goichon, *Lexique*., no. 265

daki fark şöyledir: "Ẕū cins ismi olmayan şeyler hakkında (=eşrâf= أشراف konusunda) kullanılır; oysa "sâhib" daha umûmîdir[167]. Felsefî dilde ise bu, ilkel ve etimolojik anlamını kaybederek metafizik dil tekniğine âit bir terim hâline gelmiştir. Başka bir deyimle: Ẕāt, bir şeyin "iç yüzü"dür. Fakat bunu hemen aynı mânâya gelen nefs (نفس) ve bir de ʿayn (عين) deyimleriyle karıştırmamak lâzımdır[168].

Şu halde metafizik anlamda varlık'ın *temel*'ini teşkîl eden ẕāt, varlık'a süperficiel ve zamânî olarak erişen taayyünlere bir karşılıktan ibârettir[169]. Üstelik şunu da kısaca işâret edelim ki, "ẕāt", cevher'den sırf *soyut* olmasıyla, vucūt'tan da saf anlamda *ideal* olmasıyla ayrılmaktadır. İmdi: Ḳonevī'nin "saf varlık" (الوجود المحض)[170] adını verdiği Tanrı'da "varlık" teriminin bir isim'den ibâret olduğuna ve bunun da "ẕât" ile eş anlamda kullanıldığına özellikle dikkati çekmek lâzımdır. Bizzat kendi sözleriyle "*.. Tanrı hakkında (tasdîk olunan) varlık, onun ẕāt'ının aynisi'dir..*"[171]

İşte böyle bir açıklama tarzında Ḳonevī'nin kullanmış olduğu ẕāt teriminde çok müphem taraflar bırakıldığını da gözden uzak unutmamak îcâb ediyor. Çünki lojik değil fakat metafizik bakımdan, bir varlığın Zât ve Mâhiyet'i, onun vucûdundan dâimâ *önce* gelir. Bunlar mevcut olmasaydı mantıken ezelî ve ebedî bir var-oluş imkânsız sayılırdı. Fakat Tanrı için bahis konusu olduklarında, "ilâhî zât" (Ẕāt'ullāh) acaba "ilâhî vucûd" ile *aynı şey* olabilir mi? İşte problematik olan unsur da buradadır.

İtîraf etmeli ki, Konevî yukarıda zikredilen bu cümlesinden ayrı olarak Tanrının "ẕāt" ve "vucūd" una taallûk eden bu meseleyi pek açık olarak işlememiştir. Muhtelif eserlerinde "*.. Tanrının zât'ının gerçekliği... akıl tarafından kavranamaz...*"[172] ve Ṭūsī ile "Mukātabāt'ında "*.. Tanrının ẕāt'ının künhünü bilmek lâzım gelir, fakat bu imkânsızdır...*"[173] şeklinde esas fikrini ortaya koyması *ẕāt* deyimini "vucūd" kavramını gözönüne almaksızın mücerret ve açıklanmamış bir durumda bırak-

167 İ. Hakkı Bursavī, *K. al-Furūḳ*, s. 207; ayr. s. 79; ayr. bk. *Mutammimāt.*, s. 139; ayr. bk. ʿĀṣım, *Ḳāmūs terc.* c. III, s. 965

168 M. Goichon, *Distinction.*, s. 30; ayr. br. *Index*!

169 A. Lalande, *Vocabulaire Philosophique* c. 1, s. 217

170 Ḳonavī, *Miftāḥ.*, 12b (3)

171 Ḳonavi, *aynı eser.*, 13a (11). Hatırlatmak yerinde olur ki Kur'an, ilâhi zât hususunda hiç bir açıklama yapmaz. bk. Roger Arnaldez, *La Pensée religieuse d'Averroès* (Studia. İslamica, VIII), 1957, s. 15

172 Ḳonavi, *al-Asmā.*, 100b (7)

173 Ḳonavī, *al-Mukātabāt.*, 87a

mıştır. Fakat şurası çok açık bir şekilde görülüyor ki, Ḳonevī herhalde "îlâhî zât"ın mechûl oluşunda israr etmiştir. Halbuki "Tanrılık zât"ın Ḳonevī'de böyle telâkkî edilmesine mukabil Ṭūsī'nin fikri şudur: "... *İlim ve irfan sâhipleri ve Yunan felsefesinin erbâbı nezdinde, akıl sâhiplerince bilinmesi gerekli olan şey, vācib ul-vucūd olan Tanrının ẕāt'ını bilmektir Bu ise ilimlerin en fazîletlisini teşkîl eder...*"[174]

Bu arada kritik bakımdan bir meseleye daha dokunmak îcâb eder. D. Macdonald'a göre Kur'anda sık sık geçen vech (= Vach'ul-lah) tabiri[175], zat (Zat'ullah) tâbiriyle tebdîl olunabilir[176] ki, yazar bu görüşünde kısmen haktıdır. Meselâ Konevi dahi vach (وجه) deyimini "*...bir şeyin vech'i onun zât ve hakîkat'ıdır...*[177] demek sûretiyle bunu "zât" ve "hakîkat" anlamında kullanmış bulunmaktadır. Şu kadar var D. Macdonald'ın *vech* deyimine sâdece "zat" anlamını vermesi tam bir açıklık teşkîl etmez. Çünki arapça vech "yüz, sîmâ, zat, nefs, başlangıç (= aᶜyān), cihet..." vs. mânasına da gelmektedir[178]. Şu halde Aḻlahıh zatı meselesinde, Kur'anda geçen *vech* deyimini bunun başlıca îzâh tarzı olarak kabul etmek mümkin değildir. Üstelik Tanrılık Zat statik mâhiyette tasavvur edilen "Zat İsimleri" vasıtasıyla da mutlak oluşu kaybetmeyecektir. (Bk. ilerde not. 271 vd.) Nihayet Ḳonevī Tanrının Zā-tı'nı Allah ismiyle ifâde etmektedir. (Bk. ilerde fasıl i. vd.) Bu sûretle ALLAH ve ẔĀT ayniyeti Konevî'nin théosophie'sinde derhal göze çarpan bir hususiyet teşkîl etmektedir.

g. Vucûd, Cevher, Zât, Hüviyet ve Hakîkat kavramları'nın "Tanrılık mâhiyet" deyiminde merkezileşmeleri.

Bundan önceki sâyfalarda görüldüğü üzere, *vucūd* kavramı ile Tanrı arasındaki bağlantı bir "keyfiyet" irtibâtından ileri gitmemektedir. "Yokluk"a çevrilememesi bakımından, ayrıca "tek" ve "kavranamaz oluş" ile tavsîf edilen vucûd'un (bk. br. s. 23-24) Tanrıya herşeye

174 Ṭūsī, *İṯbāt-i Vācib*, s. 1. Bu mesele zâten İslâm filozoflarının ortaklaştıkları bir görüşü teşkîl eder. Meselâ İbn Ruşd, Tanrı'da bir "mâhiyet"in bahis konusu olamıyacağını söyler Çünki *mâhiyet* aynı zamanda *kesret* ve *tahdîd* (limitation)'i de tazammun etmektedir. Şu halde Tanrı olsa olsa ancak bir "zat"a sâhiptir, fakat bu da Tanrının sâdece "var-oluş" (existence) aksion'undan ibârettir. bk. L. Gauthier, *Ibn Rochd.*. s. 149

175 Msl. bk. *Muᶜcam al-mufahras*, "vach" (وجه) madd.

176 D. Macdonald., "*Allah*" madd. İA. c. I, s. 364 a

177 Ḳonavī, *al-Asmā.*, 81b(2) krş. İbn al-ᶜarabi, *al-Futūḥāt*, II, s. 348 (33): وجه الشيء : ذاته

178 ᶜĀṣım, Kāmūs *terc.* c, III., s. 751

rağmen izâfe edilemediğini; vucûd'un sinonimi olarak "cevher"in de Tanrı ile bir ayniyete sâhib olamıyacağını, ancak Spinoza'nın anladığı mânâda "Tanrının cevheriyetinin mümkin sayıldığı"nı (bk. br. s. 29), Tanrıda Vucûd ve Cevheriyet'in birlikte mechûl bulunduğunu görmüştük. Üstelik bu iki kavram gibi "Tanrılık hüviyet" dahî ayni durumda, yânî "mechûl" bir keyfiyettir. (bk. br. s. 31 vd.) Diğer taraftan Zat bakımından da ele alınan bir Tanrı kavramı öncekiler gibi "mechul" ve "akılca kavranamaz" bir durumdadır. (bk. br. s. 41 vd.). Mâhiyet konusunda da Tanrının bir metafizik târif'e ancak "metbu hakîkatlar" adıyla anılan "Tanrının ana isimleri" (bk. br. s. 38) vâsıtasıyla "Tanrılık hakîkat" a -mâhiyet tasvîri bakımından- erişilebileceği daha önce göz önüne serilmişti. Şu halde Tanrı probleminde merkez noktasını teşkîl eden kavram, Konevi'ye göre "mâhiyet"tir. Oysa-daha önce görülmüştü- filozofların bu konudaki görüşü değişiktir. Çünki onlar her şeyden önce Tanrı'da bir "ẕāt"ın bahis konusu olabileceğini ve araştırılması îcâb eden meselenin de bu olduğunu belirtirlerdi.

Şu halde Konevî'ye göre İlâhî mâhiyet (المائية الالهية): ilâhî *vucūd, cevheriyet, hüviyet ve gerçeklik*'ten önce gelmektedir. İmdi, "mâhiyet" ve "hakîkat deyimleri İslâm düşünürlerinde mâdemki sinonimdir ve diğer taraftan Aristoteles felsefesinde "maddesiz mâhiyet" mümkin değildir, o halde Tanrı ile Tanrılık mâhiyet acaba ayni şey midir, yoksa, "mâhiyet" Tanrıya "sonradan ilâve edilmiş" bir sıfat (Konevî'nin deyimi ile emr)'den mi ibarettir?

İşte Konevî'nin felsefeye yaptığı itirazların en ilgi çeken kısmı da burada görülür. Konevî Tanrı'yı "*belirli bir sûrete sahip olmayan*"[179], "*bütün sûretlerden münezzeh*"[180], "*zihinlerde bilinen*"[181], "*değişme ve tebdîl kabûl etmeyen*[182] şeklinde tarif ederken, O'nun: "*hakkında hiç bir ihtilâf vakî olmayan bir bedâhat* (evidence) *teşkîl eden saf varlık*" olduğunu ifâde etmektedir[183]. Kısaca Konevî'ye göre Tanrı'da "*yokluk'tan gelmeyen bir varlık*" bahis konusudur[184].

İşte bu tarifler verildikten sonra Konevî, Tanrıda *mâhiyet* ve *hakîkat* ayniyet'i meselesine: Aristoteles'teki "maddesiz sûret" ve "maddesiz mâhiyet" görüş açılarından hareket ederek girişir ve sonra da "mâhiyetler"in iki anlamda olduğunu belirtir. Mümkin mâhiyet deyimi

179 Ḳonavī, *al-Nuṣūṣ*, 49b (4-5)
180 Ḳonavī, *al-Ḥadīs*, 33a (7)
181 Ḳonavī, *al-Mavārid.*, 93a (25)
182 Ḳonavī *al-Asmā'.*, 117a (18): ayr. *aynı eser*. 81a (9-10)
183 Ḳonavī, *Miftāḥ.*, 12a (3-4)
184 Ḳonavī., *al-Asmā'.*, 100b (12)

ile nesnelerin mâhiyetleri'ni kasdeder; ve Mâhiyet (tekil olarak) bu sefer sâdece Tanrı'ya itlâk edilebilir. İşte bu noktada Latin skolastiklerinden Aquino'lu Saint Thomas (m. 1220-1270) ile Konevî (m. 1210-1274) arasındaki benzeyiş çok bârizdir. Çünki adı geçen Lâtin filozofu da "iki türlü varlık" dikkate almaktadır: Birincisi, gerçekten mâhiyet olarak var olan varlıklar (=*esse in re*), ikincisi de düşüncenin tecritlerinden ibâret olan varlıklar. İşte burada karşımıza çıkan "mâhiyetler", (= Cevherler, veyâ tam mânâsıyla mâhiyetler) iki kısma ayrılmaktadır. Bunlar ya basit'tir (ki bu anlamda tek *bir* basit mâhiyet vardır ve o da Tanrı'dır) yâhut ta saf (madde ve sûret'ten mürekkeb) mâhiyetler'dir. İşte bu ikinci anlamdaki mâhiyetler ile *her şey* kasdedilmektedir [185]. İkisi de m. XIII. asrın ayrı din ve inançlarında iki düşünürü olan Konevî ile St. Thomas'nın, bu meselede birbirlerinden habersiz olarak aynı neticelere ulaşması gerçekten düşündürücü bir şeydir. Çünki, esasen Konevî'de mâhiyetler "varlık"ın (Tanrı ve Kâinat'ın) asıl temelini teşkil etmekte ve Türk-İslâm filozofu bu arada Tanrılık mâhiyet ile nesnelerin mâhiyet'lerini birbirinden ayırt etmektedir. Fakat bu arada işâret edelim ki, Tanrılık (ilâhî) mâhiyet ile nesnelerin mâhiyeti arasında Konevî -analojik olarak- üç ayrı istidlâle baş vurmuştur. Şöyle ki: Tanrının vucûd (= *var oluş*)u, O'nun kendi mâhiyet (veyâ hakîkat ve zât)ının aynisi denilecek olursa,: -*Vucûd* kavramı insan müdrikesinde *bölünmez, parçalanmaz ve tek* olduğuna göre- bu kavram'ın:

i. ya mâhiyetler'e araz teşkîl *etmesi* îcâb eder,

ii. yahut mâhiyetler'e araz teşkîl *etmemesi* gerekir,

iii. yahut ta, *ne etmesi ne de etmemesi* lâzım gelir [186]. İşte bu üç ihtimâliyeti teker teker ele alan Konevî, birinci problematiğe temâs ederken: Tanrıda sözgelimi vucûd'un (var oluş'un), O'nun hakîkat'ından sonra gelmesi îcâb ettiğini ileri sürer. Fakat Tanrıda bu sûretle *vucûd* mefhûmu İlâhî hakîkat (veyâ mâhiyet) 'e *araz* (yâhut : Sıfat ve attiribution) teşkîl etmektedir ki, böyle bir durum Konevî'ye göre kabûl dilemez. Çünki gerçekten de bir *cevher* olmaksızın *attribution* tasavvuru imkân dâhilinde değildir [187]. Şâyet ikinci ihtimâl üzerinde duracak olursak: Ṭūsī'nin dediği şekilde, "'mâhiyetler" hem *var* (mavcūd) hem de *yok* (ma'dūm) itibâr ediliyor... İmdi, mâhiyetler şâyet *yok* ise, o zaman Tanrıda *mâhiyet* ve *vucûd* birbirlerine hiç bir zaman izâfe edilemiye-

185 bk. A. Weber (H. V. Eralp), *Felsefe Târihî*. 148

186 Ḳonavī, *Makātabāt.*, 3b

187 Ḳonavī, *aynı eser.*, 3b

cektir. Fakat bunlar *var* itibâr ediliyorsa, bu durumda da mâhiyetler'in somut cevherler'den a y r ı (mufârık) bir var-oluş'u gerekmektedir. Bu son istidlâl tarzı bir örnek teşkîl ederse, o zaman Tanrıdan a y r ı bir mâhiyetten bahsetmek aslâ câiz olamıyacaktır. Çünki bu durumda filozoflar (al-falāsifa) mâhiyetler'in "ikinci varlık" (al-vucūd al-s̱ānī)'ını kabûl etmiş oluyor ki, böyle bir görüş, *tek* olan *vucûd* kavramını parçalamış sayılır[188]. Nihayet üçüncü ihtimâl üzerinde duracak olursak: Vâcib ul-vucûd (etre en soi) olan Tanrı'nın var-oluş'u, bu takdirde mâhiyetlerden *munfasıl* (discontinu) bir sebeb ile "soyutluk" (tacarrud) vasfını kaybeder. Netîce olarak ta, karşımıza müşahhas (concret) bir Tanrı kavramı çıkar ki, bu Tanrı tasavvuru artık *kendisi ile* (= bi-ẕātihi) değil, fakat *başkası ile* (= bi-ġayrihi) kâ'im olabilir. Böyle bir ihtimâlin de *bâtıl* olduğu açıkça görülmektedir[189].

Bu meseleyi "ilâhî hüviyet" bakımından da ele alsak, ulaşacağımız netîce aynı olacaktır. Çünki "*.. H ü v i y e t, Ulûhiyetin sırrı'dır. Bu ise ezelî zât'dan ibârettir..*" [190]. Üstelik "*Tanrılık vucûd*" ile "*Tanrılık zât*" aynı sayıldığına ve "Hüviyet" de biraz önce gördüğümüz gibi "Tanrılık sırr" telâkkî edildiğine ve nihâyet "İlâhî mâhiyet ve hakîkat" m e c h û l kabûl edildiğine göre[191] İlâhî mâhiyet'in bir "ilâhî vucûd"tan a y r ı ve hattâ ondan y o k s u n olduğu iddiâ edilemeyecektir. Çünki Ḳonevî, Nasireddîn Ṭūsī'ye karşı kaleme aldığı "Reddiye" (Refutation)'sinde: "*.. Tanrı'nın, Vucûd ve hattâ Hakîkat'tan a y r ı (vara^c) bir Mâhiyet'i vardır demiyoruz*[192].." ve yine bu eserde "*... Tanrılık mâhiyet'in Tanrı üzerine itlâk edilmesi, O'nun m e c h û l olması bakımındandır...*"[193] demek sûretiyle, bir taraftan Tanrı'da "mâhiyet=vucût=zât ve hakîkat" a y n i y e t'ini ortaya koymuş, diğer taraftan da "mâhiyet" etrâfında merkezîleşiikleri görülen bu *idea*'ların *mechûl* (= inconaissable) olduğunu açıkça göstermiştir. Netîce olarak anlaşılıyor ki, Tanrıdan a y r ı bir Mâhiyet'in tasavvur edilmesi, Koneviye göre, imkânsız'dır. Çünki bunun aksini düşünecek olsak, o zaman Tanrı "düalist" bir görüş açısının hududları içinde bırakılmış olur.

Bu dialektik metod karşısında Konevî'nin delilleri kısmen sofistik olmakla beraber, umûmiyetle lojik olmaktan uzak ta sayılamaz. Çünki

188 Ḳonavī, *ayni eser.*, 4a
189 Ḳonavī, *ayni eser.*, 4a-4b
190 Ḳonavī, *al-Asmā'* 69a (11)
191 Ḳonavī, *Mukātabāt, göst. yer.*
192 Ḳonavī, *al-Radd ^cala'n-Naṣīr.*, 87a
193 Ḳonavī, *ayni eser.*, 87a

mâhiyetler'in v a r ve y o k olmak üzere iki kısım hâlinde düşünülmesi (bk. br. s. 35-37) ve diğer taraftan şâyet "var" iseler bu takdirde onların "ayrı bir var-oluş" unun gerektiğini ve adı geçen bu *ayrı var oluş*'un onlardaki "*gerçeklik*" in (yânî realite'nin) de ta kendisi sayıldığı aksiomunu ortaya koyarak, "*.. mâhiyetler Tanrı'da ikinci cevher'dir..*" hükmüne erişmek, Konevî'nin Tûsî'yi bir çıkmaza sürüklemek temâyülü ve hattâ sofistik bir kelime oyunundan başka birşey değildir. Zîrâ "mâhiyetler"'in Filozoflar indinde bir bakıma *var* (موجود = réel) diğer bakıma yok (معدوم = irréel) itibâr edilmesi, bunların ontolojik karakteristiği ile alâkalıdır; yoksa filozoflar "mâhiyetler" konusunda bir tenâkuz içinde değildir. Bu meseleyi hizzat Ṭūsī'nin sözleriyle açıklayacak olursak: "*.. Mâhiyet bir mevsûf, Vucâd da ona bir sıfat şeklinde düşünülecek olsa, bu takdirde Mâhiyetler, ancak mâhiyet ile kâim olan Vucûd'tan ö n c e gelmek zorundadır. Oysa İlk-prensip dâimâ t e k'tir ve bu da Mâhiyetten ibârettir... Bundan başka Tanrı'da hem bir mâhiyet* ***hem de vucût'dan*** *bahsedecek olursak, o zaman Varlık'ın ilke'si- t e k* ***değil*** *fakat i k i şey olurdu. Oysa iki-prensipli nesne dâimâ tek-prensip'e muhtaçtır. Netîce olarak bizzat kendisinden a y r ı bir "tek-prensip" e muhtaç olan İki-prensipli şey (Tanrı), Varlık'ın İlk-rensip'i de olamazdı...*" [194]

Nasîreddîn Ṭūsī'ye göre bu mesele "terimler mantığı" bakımından da aynı neticeyi verir. Çünki Konevî'nin yukarıda zikredilen görüşlerinde: Üç ayrı ihtimâliyet dâhilinde, Varlık'ın *mâhiyetler*'e bir "ʿaraẓ" (عرض) teşkîl etmesi yâhut etmemesi ve nihâyet hem etmesi hem de etmemesi konularında "Varlık" kavramı üzerine biraz eğilmemiz gerekir. İşte Tûsî meseleyi buradan ele alır ve V a r l ı k mefhûmu, insan müdrikesinde *bölünmez* ve *tek* bir kavram teşkîl ettiğine göre, bunun *mâhiyet*'e bir araz teşkîl etmesinin mümkim olmadığını ileri sürmektedir. Çünki birçok k o n u ' lara attiribution teşkîl eden fakat yine de *tek* ve *bölünmez* bir mefhûm sayılan kavramlar vardır ve bunlar birçok nesneler'de her f e r t için *müsâvî* olarak tasavvur olunabilir. Meselâ "Mehmed" "Hüseyin" ve "Ali" gibi şahısları tazammun eden i n s a n kavramı böyledir. Mutavāṭi (المتواطئة) adını alan bu gibi lâfızlar[195] bir yana, diğer taraftan yukardakilerin aksine olarak, birçok nesnelerin fertler'ini müsavî olarak *tazammun etmeyen* lâfızlar da mevcuttur: Meselâ "Güneş", "Ay" ve "ateş" konularında tasdîk olunan ı ş ı k, adı geçen bu

194 Ṭuṣī, *Mukātabāt* ., 4b-5a
195 Ṭūṣī, *Asās al-iḳtibās*, s. 12

fert'lerde müsâvî bir şekilde değil, fakat ayrı-ayrı tezahür etmektedir[196]. Şu halde *vucûd* kavramı da tazammun ve şumûl bakımlarından tasdîk olunduğu konulara göre, özel bir durum göstermektedir. Demek ki *vucûd* mefhumu da *tek* ve *bölünmez* olmasına rağmen Tanrı hakkında tasdîk olunduğu zaman "*kendiliğinden-var*" (= القائم بذاته) anlamına gelir. İşte bu sûretle *vucûd* kavramı, Tanrının "mâhiyet"ine bir *sıfat* yâhut *araz* şeklinde düşünülemez. Fakat bunun aksine olarak, *vucûd* mefhûmu, Tanrıdan *başka* nesneler için tasdîk olunuyorsa, o zaman pek tabiî olarak bir nesnenin mâhiyetine *sıfat* veyâ *araz* şeklinde tasavvur olunabilir[197].

Şu halde görülüyor ki, Tanrıdan ayrı bir "mâhiyet''ten bahsetmek imkânsızdır. Fakat kritik olarak bu mesele iki ayrı yönden ele alınabilir: Evvelâ "vucûd" Tanrının en esaslı vasf'ını teşkîl ediyorsa, bu takdirde O'nun diğer "*isim ve sıfat*"lardan -vahdet'i bozulmaması için- uzak tutulması lâzımdır. Oysa, isim ve sıfatlar'dan yoksun ve bu sûretle de son derece soyut bir İdea olarak zihnimize yerleşen Tanrı'nın idrâk veyâ tasavvur edilmesi pek tabiî olarak imkânsızdır. İkinci bakımdan, bu sefer "mâhiyet"in Tanrıya bir esas teşkîl ettiğini ve hattâ *Zat = Mâhiyet = Hakîkat = Vucûd* ayniyetini kabûl edelim: Fakat bu durumda da *konu*'su olmayan bir *attribution* karşısında kalmış oluruz. Böylece kelimenin tam mânâsıyla girift bir görünüş veren bu problemin çözümlenmesi oldukça güçtür. Şâyet tarihî ve sistematik yönlerden İslâm düşünürleri'ne de geçici olarak dikkatimizi çevirecek olursak, söz gelimi al-Fārābī Tanrı konusunda esas olarak "ẕāt" üzerinde durmakta ve Tanrının bir sûreti'nin bulunmadığını ileri sürmektedir. Gerçi *madde* olmaksızın *sûret* dahî olmaz, fakat O'nun bir sûret'i olsaydı, o zaman İlâhî Zât, bir "madde ve sûret" terkîbinden ibâret olurdu[198]. Tanrılık "vucûd" konusunda ise Fārābī, "*...O'nun varlık'ına sebeb, zıdd'nın bulanmayışından ileri gelir..*" demek sûretiyle Tanrılık *vucûd*'u "*zıd oluş*" a dayandırmaktadır. Çünki Fārābī'ye göre "*..birşeyin zıddı onun aykırısıdır..*" ve "*.. birşeyin başka birşeye zıdd olması ... birşeyin öbür şeyi ifsâd etmesi, diğerini yok edebilmesidir..*"[199] Şu halde Fārābī'de görülen "Tanrılık vucûd" tasvîri, bir taraftan madde ve sûretten münezzeh, diğer taraftan da "zıddı bulunmayan" bir "varlık

196 Ṭūsi, *Mukātabāt.*, 5a
197 Ṭūsī, *Mukātabāt.*,5a
198 al-Fārābī, *Fâzıl medîne.*, (terc. N. Danışman) s. 19
199 al-Fārābī, *ayni eser*, s. 20 ve 21.

fikrinden ibârettir. Üstelik Fārābī, Tanrı'yı "..*herşeyden önce var*.." şeklinde ifâde ederek O'nun **"var-oluş"** unu **"bir-tek oluş"** ile aynileştirir [200]. Bu sûretle Tanrı, "vâcib 'ul-vucûd" (Zorunlu varlık) olarak Realite'nin üstündedir. O, vucûdu'nu başka birşeye borçlu olmayan varlık'tır. Tanrı'nın vucûd'u (başka bir deyişle: mevcûdiyet'i) başka varlıklar'da olduğu gibi, kendi "*z̲ât*"ına ilâve edilmiş (=*zāid*) değildir. Şu halde Fārābī'ye göre Tanrı'da "z̲āt" ile "vucūd" aynidir. Netîce itibâriyle filozof, bir taraftan Tanrı'nın "tavsîf" edilemez oluşunu ortaya koyar (ki bu bakımdan Ḳonevī ile aynı görüşü paylaşırlar), diğer taraftan da İlâhî Vucûd'un "zarûret" i fikri üzerinde ısrâr eder [201]. Kısaca Tanrı, *vucûd*'u yâni *var-oluş* adını ancak tezahür ettiği zaman alır [202].

Diğer taraftan aynı ekole mensup İbn Sīnā dahî, Tanrı'nın "zât ve mâhiyet" inden bahsederken daha çok *hakîkat* terimini kullanmaktadır. Gerçi İbn Sīnā aynı terimi "mümkin varlıklar" a da isnât etmekte fakat, bunu "mâhiyet" in bir sinonimi olarak kullanmaktadır [203]. Nitekim Filozof'a göre Tanrı'da yânî "zarûrî varlık"ta z̲ât özellikle "vucûd" tan ibârettir. Ve İbn Sīnā Tanrı'nın *vucûd*'tan müstakil bir *mâhiyet*'inin bulunmadığını da kesin bir dille ifâde etmektedir [204]. Çünki adı geçen filozofa göre Tanrının mâhiyet'inin olmaması onun "târif edilmesi imkânsız" oluşundan ileri gelir [205]. Bu sûretle Ḳonevī'de her zaman tesâdüf ettiğimiz "Tanrılık zât, mâhiyet, hüviyet ve hakîkat"ın mechûl olması, başka bir deyişle bir *târif*'e sığdırılmaması fikri ile İslâm Filozoflarının bu görüşleri arasında dikkati çeken bir yakınlık ve benzerlik olduğu gözden kaçmamaktadır. Kısaca İbn Sīnā'ya göre de İlâhî zât ve vucûd, "ilâhî mâhiyet"ten başka birşey değildir. Şu kadar var ki, İbn Sina, "İlâhî zat" tan bahsederken, bundan "ilâhî mâhiyet"i uzak tutar. Zîrâ bu terim -bir târîf'i hatırlattığı ve gerektirdiği gibi- aynı zamanda "mümkin varlıklar"a da râcî bulunmaktadır. Netîce olarak Ṭūsī ve İbn Sīnā'nın telâkkîsine göre Tanrı, kendi *vucûd*'unun aynisi olan bir *mâhiyet*'e sâhiptir. Başka bir deyişle: Tanrının z̲āt'ı kendi vucūd'undan ibâret'tir [206].

İslâm Peripatos Ekolü'nün son ve büyük mümessillerinden olan

[200] Fârâbi, *aynı eser.*, s. 21 ve 22.
[201] H. Z. Ülken, *İslâm düşüncesi*, (1946), s. 236.
[202] G. Quadri, *La phil. arabe*, s. 73-74.
[203] M. Goichon, *Distinction.*, s. 345.
[204] L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, s. 57.
[205] L. Gardet, *aynı eser.* s. 57 (not. 2).
[206] M. Goichon, *Distinction.*, s. 344-345.

İbn Ruşd'e gelince: bu filozof ta Tanrının "mâhiyet"ini O'nun kendi "vucud"unda a k l î bir vahdet olarak kabûl eder, yânî "ilâhî zât" *da* ʿa k ı l ile m aʿ k û l birleşmiş olarak gösterilir[207]. Fakat İbn Ruşd, *vahdet* ve *ehadiyyet* konularında önce Tanrının "bünye" (nature) sinden hareket etmektedir. Fakat bu arada unutmamalı ki, felsefî dilde "bünye" veyâ "tabîat" iki ayrı anlamda kullanılmaktadır. Birinci anlamda, msl. "ateş"in *tabîat*'ı y ü k s e l m e k; "toprak"ın tabîat'ı ise i n m e k'tir. İşte bu anlamda "tabîat" -maddî keyfiyetin sinonimi olarak- Aristoteles'in *Physica* adlı eserinde (bk. II. Bl.) izâh edilen "hareket ve sukûn" prensipi olarak dikkate alınmış oluyor. Fakat ikinci anlam dâhilinde "Tanrının tabîatı" dendiği zaman bundan anlaşılan şey başkadır. Bu mânâda "Tanrının tabîatı" analojik olarak *küllî kudret* (ḳuvva=dunamis) mukâbilidir. Şu halde, böyle bir "ilâhî tabîat" acaba t â r î f edilebilir mi? İşte İbn Ruşd buna hem "evet" hem de "hayır" cevaplarını vermektedir. Önce Tanrı, "tam bir tarîf" ile tanıtılamaz. Çünki onun Zât ve Mâhiyet'inde k e s r e t yoktur. Başka bir deyişle Tanrı konusunda "muḳavvim" (specifique) bir "faṣl" (difference) bahis konusu olamaz. Şu halde bu bakımdan "tarif edilemeyen Tanrı" ancak *noksan bir tasvîr* (veyâ târif) ile tanıtılabilir. Mesela O'nun hakkında bir "*şey*" yâhut "*mâhiyet*" veyâ "*hüviyet*" yâhut ta "vucûd" (=varlık) denilebilir[208]. İşte burada da "târîf edilemez" bir Tanrı ile Konevî felsefesinin mihrâkını teşkîl eden "mechûl zât, hakîkat" vs. aksiomu arasındaki yakınlık yine ortadadır. Şu kadar var ki, İbn Ruşd'un Tanrıya "şey" demesi, Konevî'de aslâ görülemez. Bu unsur, sâdece *Fıkh-ı Ekber* de "Tanrı" nın bir "*şey*" olarak zikredilmesiyle oldukça eski bir menşee sâhip bulunmaktadır[209]. Netîce itibâriyle görülüyor ki, İslâm filozoflarında bir taraftan "zât" ve "vucud" *ayniyet*'i kabûl edilmiş, diğer taraftan da "târif edilemez" (inconaissable) bir *ilâhî mâhiyet* üzerinde durulmuştur. J. Rosenthal'in haklı olarak ifâde ettiği şekilde bu görüşü İslâm filozofları gibi, ayni zamanda Yahudi düşünürler dahî kabûl edip, paylaşmışlardır. Hattâ "vucud"un Mümkin-nesneler'*de* "zât ve mâhiyet" üzerine z â i d (ilâve edilmiş) bir a r a z teşkîl etmesi de böyle bir nazariyenin çerçevesine girmekte, İbn Meʾmûn ve Spinoza gibi Yahudi düşünürleri bu nokta üzerinde birleşmektedir[210].

207 H. Z. Ülken, *İbn Ruşd* madd. İA. (ayrı basım) s. 31.

208 L. Gauthier, *İbn Ruchd.*, s. 147.

209 Wensinck, *Muslim Creed.* (Cambridge, 1932), s. 190 krş. L. Gardet, *Allah* madd. *The Encyl. of İslam*, New Ed. c. I., s. 411 a.

210 E. İ. J. Rosenthal, *Avicenna's influence on Jewish Thought*, (Av. Sc. and Phil. içinde) s. 71.

Bütün bunları tâkîb ederek Konevî'nin felsefî hesaplaşmalarda muhâtabı olan Nasîreddin Tûsî dahî -İslâm Peripatos Ekolü'ne bağlı olarak- ayni görüşlere sâhiptir. Fakat O'nun bu konudaki fikirlerini -malzeme azlığı bakımından- terkîb etmek oldukça zordur. Şu kadar var ki, Tûsî, Konevîye verdiği cevapta: "... *Tanrı kendi vucud*'unun (fakat Ṭūsī burada hernedense *vucud* deyimi yerine kevn=oluş: var oluş tâbirini kullanmaktadır) *öte* (*varā'*) *sinde kendisinden ayrı bir mâhiyet'e sâhip olsaydı, o zaman Tanrı'dan önce bir şeyin mevcûd olması lâzım geldiğini; bu sebeble de mevcû'dât'ın İlk-prensip'inin de İki-şey* (*dualité*) *olması gerektiğini..*" söylemekte ve netîce olarak "*.. her dual prensip'in kendilerinden önce başka bir Prensip'e muhtac olması îcâb ettiğini..*" açık bir dille ifâde etmektedir [211]. Tabîatiyle İsmâîlî inançlara bağlı olduğu mâlûm bulunan Tûsî'nin görüşleri bir taraftan İslâm Peripatosçularının diğer taraftan da İsmâiliyye telâkkîlerinin etkisi altındadır [212].

Bütün bunların muvâhecesinde Konevî'ye gelince: mâdem ki Tanrı, *insan müdrikesinde bir taayyün* (*datermination*)*'den ibârettir ve hiç bir akıl sâhibi bundan şüphe etmez* [213] ve mâdem ki *bu taayyün Tanrı*'da *birçok sıfatları selb ve birçoklarını da isbat eder* [214] o halde Tanrılık tabîat (veyâ bünye)'nin esasını mahiyet teşkîl etmektedir. Fakat şunu da unutmamalı ki, Tanrı *saf bir mâhiyet*'dir: Vucûd ona aslâ izâfe edilemez. Çünki Konevî'ye göre *Tanrının zât'ı her bakımdan mechûl'dür.* İşte Konevî bu postulatum'a dayanarak Tanrılık Vahdet'i -zât, mâhiyet, vucud vs. bakımlarından- sağlamaktadır. Başka bir deyişle Tanrılık zât, mâhiyet vs. mechûl olmasaydı, o zaman Tanrı iki veyâ daha çok yönlerde tasavvur edilebilecekti. Oysa Konevî'ye göre *Tanrı ancak tek bir yönde tasavvur olunabilir. Hattâ O'nu birçok yönlerde tasavvur etmek mantıkan mümkin olsa bile, bu câiz değildir, çünki aksi takdirde Tanrının bir-*

211 Ṭūsī, *Mukātabāt*., 5 b.

212 Nitekim İsmâilî doktrine göre Tanrı'nın zât'ıyla ilgili hiçbir sıfat veyâ isim, O'na izâfe edilemez. Hatta tam bir "tevhîd" yâhut "vucûd" isimleri dahî buna müsâit değildir. Kur'ândaki "İsimler" ise sâdece "Tanrıdan gelen şeyler" olarak kabûl edilir. Bu sebeble Tanrı ne ebedî'dir ne de hâlen "mevcûd" sayılır. *Ebedî* olan taraf ancak O'nun Emr'idir, Kelâm'ıdır; *Mevcûd* olan ise O'nun ancak İbdā'ı (création'u) dur. Bu hususta bk. Maḳrīzi *Ḫıṭaṭ*., I., s. 395; krş. L. Gardet, *Allah* madd. *Encyl. of İslam* (New Ed.) c. I., s. 414 b. Üstelik İsmailiye'ye göre Tanrı tamâmen mechûl (unknowable) olarak kalmaktadır. bk. L. Gardet, *göst. yer*. c. I., s. 414 b.

213 Ḳonavī, *Mukātabāt*., 5 b.

214 Ḳonavī, *Mukātabāt*., 5 b.

oluş-anlamı (صراحة وحدة) *derhal kaybolabilir, ortadan kalkardı.*

İmdi, Konevî'ye göre, *"Tanrının hakîkati vs. mechûl'dür"* dendiği zaman bundan *"Tanrının itlâk bakımından bir taakkul'de taayyün etmediği ve (herhangi) bir mertebe* de *tecellî etmediği"* anlaşılmalıdır. Çünki Tanrı bir "idrâk eden" tarafından zapt edilemez. İşte Tanrıya bir "mâhiyet" izâfe edilmesi de ancak bu bakımdandır. Yoksa Tanrı'nın öte (=vara) sinde bir mâhiyet'in mevcudiyeti bahis konusu değildir [215]. İşte bu sebeble -Konevî'ye göre- *şâyet bir "muhakkık"* (*sôfî*): *"Tanrının hakîkatı mechul'dür" derse, bununla: Tanrının öte (varâ) sinde Vucûd'undan ayrı bir mahiyet ve hakîkat'a sâhip olduğunu kasdediyor zannedilmemelidir* [216].

Netîce şudur ki: Konevî bir taraftan İslâm filozofları gibi Tanrılık mâhiyet ve vucud'un *ayniyet*'i üzerinde ısrâr etmiş, diğer taraftan da ayni düşünürler gibi bu "ilâhî mâhiyet'in" mechûl (inconaissable) oluşunda açık bir şekilde direnmiştir. Şu halde Konevî'nin adı geçen çeşitli fikir cereyanlarından oldukça önemli tesirler kaptığı gözden kaçmamalıdır. Fakat "mechûl" olarak bırakılan bir Tanrı meselesini théolojik -veyâ Leibnitz'den beri kullanılmakta olan bir deyimle: théosofik- bir çerçeve içinde, hangi usul daha doğrusu vâsıta ile târîf ederek gün ışığına çıkarmak kâbildir? İşte Konevî bu meseleyi, iki ayrı nazariyesiyle çözümlemeğe muvaffak olmuştur. Birincisi: *Sıfatlar ve İsimler teorisi*; ikincisi de nesneler'*de*, kısaca: *bütün Kâinât'ta tecellî eden Tanrı telâkkîsi*'dir. (bk. II. bölümün sonu).

h. Eski çağlarda Greklerde ve Araplarda, çeşitli tanrı tasavvurları

Tanrı konusunda bu fasla kadar dikkate alınan nazariye ve netîcelerden sonra, düşünce târihinin çok daha eski kaynaklarına kadar indiğimiz takdirde karşılaşacağımız bir gerçek vardır ki, o da: *tasvir* ve *târif* bakımından *Tanrı tasavvuru*'nun her düşünürde ayrı bir "mâhiyet" veyâ "vucûd" hâlinde ortaya konmuş olmasıdır. Meselâ Homeros'ta *-tek ilâh* fikri bulunmamakla berâber- İlâhlar, bir takım *beşerî sıfatlar*'la mücehhez gösterilmektedir: Onlar da insanlar gibi *ölümlü*'dür; kudretleri ne kadar büyük olursa olsun, kendileri de bir *kader*'e bağlıdır [217]. Bundan başka Hésiode'un *Théogonie*'sinde İlâh-

215 Konavî, *al-Radd ʿalā al-Naṣīr.*, 66 b.
216 Konavî, *aynı eser.*, 66 a.
217 A. Rivaud, *Hist. de la phil.* s. 23.

l a r 'ın mücâdeleler'i anlatılır ve bu vesîle ile de onların sâhip oldukları *vasıf* ve *sıfat*'lar gösterilir[218]. Ayni şekilde O r f i k inançların Tanrısı olan D i o n y s o s dahî *evvelâ ölmüş sonradan dirilmiş bir Tanrı*'dır. Daha sonra Pythagorasçılar, *ölümsüz* (=ezelî ve ebedî) bâzı i l â h l a r tasavvur etmiş[219], Empedokles ise daha büyük bir gelişme ile *beşerî sıfatlardan uzak bir Apollon-Tanrı*'yı tasvîr etmiştir[220]. Ayrıca Herokleitos'ta Zeus diye çağrılmaktan hoşlanmayan bir Tanrı tasavvuru göze çarpıyor[221]. Nihâyet Sokrates'in daha çok *vicdân* manâsına gelen *Daimonion*'u, Platon'un *en yüksek İdea-Tanrı*'sı, ve son olarak İslâm düşünürlerini bu konuda da büyük etkiler altında bırakan Aristoteles'in *hareket etmeyen İlk muharrik* olarak târif ettiği A l l a h fikri, -mutlak olmamakla beraber- *gayri maddî ve ebedî*'dir[222]. Antikçağda greklerdeki bu telâkkîlere azçok benzeyen *tanrı tasavvurları*'na -p u t p e r e s t l i k şeklinde olmak üzere- İslâm öncesi araplarda dahî tesâdüf etmekteyiz.

Bilindiği gibi Arabistanda, İslâmlıktan ö n c e k i devirlere *Câhiliyye çağı* adı verilir[223]. Câhiliyye, genel olarak *bilgisizlik* anlamını taşır. Bu devre hakkındaki bilgilerimiz bir taraftan, keşfedilen *kitâbe*'lere diğer yandan da yazılı kaynaklara dayanmaktadır. Burada bahis konusu olan ve bâzı taraflarıyla bizi ilgilendiren *kitâbe*'ler, daha çok Yemen bölgesinde ele geçmekteydi ve bunları m. XVIII. asırdaki avrupalı araştırıcılardan daha önce, şüphesiz ki ilk İslâm tarihçileri

218 M. A. Blanloeil, *La litt. Grecque*, s. 30.

219 M. Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s. 87 : "Evvelâ *ölümsüz* olan t a n r ı l a r 'a tâzîm et"

220 W. Kranz—S. Baydur, *Fragmentler*., I., 141.

221 E. Bréhier, *Hist. de la Phil.* c. I., s. 59 Maamâfih Herakleitos'ta henüz *tektanrı* tasavvuru mevcut değildir. Çünki kendisi "birçok ilâhlar"dan bahsetmektedir. bk. A. Rivaud, *Hist. de la Phil.* s. 56.

222 Şu kadar var ki Aristoteles'in fikri bir *demiourgos* yâni maddesini hazır bulan, fakat şekilsiz (*amorphe*) olan bu madde dünyâsına *şekil veren* bir *san'atkâr* (ṣânic) gibidir. Şu halde ondaki Tanrı ve Madde (=Kâinat) ayni derecede e z e l î 'dir. Bu mesele kaydedildikten sonra Aristoteles, Tanrının -ve hattâ exoterik mâhiyetteki gençlik eserlerinde T a n r ı l a r 'ın evvelâ var-oluş'unu isbât etmek için bâzı deliller ortaya atmıştır. Meselâ ṣun'dan ṣânice yâni yaratış'tan yaratan'a doğru giden *théologique* delili, yâhut "*Felsefe Üzerine Dialog*" adlı eserinde gördüğümüz *ontolojik* deliller gibi. Aristoteles'de Tanrının "vucûd"u hakkında deliller için şu eserlere mürâcaat etmelidir. W. Jaeger, *Aristotle*, s. 157; O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, s. 406-410; L. Gauthier, *Ibn Rochd*, s. 144-145.

223 Bu deyim bizzat *Kur'ân*'da geçmektedir : msl. bk. III/154 ; ayr. V/50 ; ayr. XXXIII/33.

görmüşler ve onlara *müsned* adını vermişlerdi [224]. Fakat müslümanlar bu kitabelerin dil ve yazısını bilmedikleri için, bunların tesbît edilip okunması işi, m. XVIII. ve XIX. asırdaki avrupa bilginlerine kalmıştır [225].

Bütün bu çalışmalar (bk. br. not, 225) ve ayrıca arapça kaynaklardaki bilgiler sayesinde, Câhiliyyet çağındaki *ilâh tasavvurları* hakkında geniş bilgiler almak mümkün olmuş ve o sıralarda *monothtéisme*'e yani *vahdâniyet*'e tam mânasıyla uygun bir tasavvurun bulunmadığı da meydana çıkmıştır. Şu halde islâmlıktan önceki devirlerde arapların inancı: *totemizm*, *fetişizm* ve ayrıca yıldızlara tapınma şeklinde tecellî ediyordu.

İmdi, Câhiliyye çağındaki *putlar* hakkında tafsîlatlı bilgiler vermek, kitabımızın esas gâyesiyle pek tabîî ki organik bir bütünlük teşkîl etmez. Ancak, *Allahın İsim ve Sıfatları* (الاسماء الحسنى) konusunu daha iyi kavrayabilmek ve bununla eski inançlar arasında herhangi bir bağlantı bulunup bulunmadığını tesbît edebilmek için, Câhiliyyet çağı'nın bize kadar ulaşan eski tasavvurlarını da göz önünde tutmak îcâb ediyordu [226]. Gâyemiz bu *putlar* ve onların isimleri üzerinde

224 M. Şibli, *Şadr-i islām*, c. I., s. 128.

225 İlk defâ olarak Carsten Niebuhr, *Beschreibung von Arabien* adlı eseriyle Arabistanı avrupalılara tanıtmıştır. Daha sonra U. Jasper Seetzen başka kitâbeler bularak bunları *Fundgruben über himjarische Inschriften* (Wien, 1881) adıyla neşretti. Eksik kalan hususlar ise, bir İngiliz koloni subayı olan teğmen J. R. Wellsted tarafından *Travels in Arabia* (1838) ortaya konuldu ve tamamlandı.

Bu kitâbelerin çözümlenmesi de E. Rödiger tarafından başarılmıştır: *Notiz über die himjarische Schrift nebst doppelten Alphabet derselben* (Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Göttingen, 1837).

Daha sonraki çalışmalar ise Th. Arnaud'nun, -1843 yılında güney Arabistandaki San'a'dan yola çıkarak- hayâtını ciddî tehlikelere atmak sûretiyle bulduğu ve neşrettiği altmış tâne kitâbe ile zenginleşti: *Relation d'un voyage à Mareb dans l'arabie méridionale* (Journal asiatique, Serie IV., vol. 5) Paris 1845, s. 211 vd. ayr. s. 309 vd.

Bundan sonra Sir Richard Burton, *Hacı Abdullâh* adıyla Mekke ve Medîne'yi ziyâret etti. J. Halévy ise, 1870 yılında San'anın doğusunda kalan bölgeleri gezmeğe muvaffak olarak, çalışmalarının sonucunu *Rapport sur une mission archéologique* adıyla neşretti. (Journal asiatique), Serie VI, vol. 19, s. 5-96; ayr. s. 129-266 ve s. 489-547. Bu konularda tafsîlat için ayr. bk.

R. A. Nicholson, *History of the arabs*, s. 7-9.

F. Hommel, *Arabistan* madd. İsl. Ans. 1, s. 487 b vd.

226 Arkeoloji çalışmalarıyla ele geçen *kitâbe*'ler -orta Arabistan müstesnâ- daha çok kuzey ve güney Arabistandaki ilâh tasavvurları hakkında bâzı ipuçları vermektedir. Garip olan husus şudur ki, arapların hayâtında geniş yer tutan **ş i i r** san'atında kahramanlık, aşk, şarap ve kumardan çok bahsedildiği halde, bunlarda *dîn* ve *ilâh* konularından

durmak değil, sâdece onlara verilen *isim* ve *sıfat*'lar olduğuna göre, bu konuda esaslı bazı kaynakları zikretmek ve okuyanları bibliografya bakımından kolaylığa sevketmek yerinde olacaktır. Bu konudaki islâm bilginleri arasında Ebu'l-Münzir, İbn ül-Kelbî, (ö. m. 819), İbn Hişâm (ö. m. 834), İbn Sa'd (ö. m. 845), Câhiz (ö. m. 869), Taberi (m. 838-923), Şehristânî (ö. m. 1153) ve Yâkût'ül-Hamevî (m. 1179-1229) gibi yazarları zikredebiliriz [227]. Yine bu konuda isimleri anılması gereken batılı araştırıcılar şunlardır: L. Krehl, W. R. Smith, Wellhausen, O. Weber, F. Hommel, D. Nielsen, J. Halévy, M. Hartmann, Grohmann, F. V. Vinnet, İ. Guidi, G. Ryckmans, G. C. Thompson, A. Jamme, J. Henniger vs. [228].

---

hemen hiç bahsedilmez. bk. G. Ryckmans, *Les Religions arabes préislamiques*, s. 7 ; ayr. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin. 1897, s. 70-71.

[227] Bu müelliflerin ilki olan Abu'l-Munzir'in hangi tarihte yaşadığı belli değildir ; Onun *Kitāb al-aşnām* adlı eseri de ortada yoktur. Gerek bu eser gerekse yazarı, Yakūt al-Ḥamavī'nin şehâdet ve iktibaslarıyla sâbittir.

İkinci müellif olan İbn al-Kalbī (ölm. 819) ise yine *Kitāb al-aşnām* adlı ayrı bir eserin yazarıdır. Bu kitap, bu konudaki en eski ve en değerli bilgileri içine alan eserdir. Bunun ilk nüshasını Ahmed Zeki Paşa 1914 yılında bulmuş ve sonra bastırmıştır.

İbn al-Kalbi, *Kitāb al-uşnām* : *Le Livre des İdoles*, (publié par A. Zakī Pacha) Kâhire, 1914 ; 2. tabı 1924.

Bu eser daha sonra kısmen fransızcaya çevrildi : M. S. Marmardji, *Les Dieux du paganisme arabe d'après İbn al-Kalbi* (Revue Biblique, 1926) s. 397-420 : Eserin bir bütün olarak yeniden neşir, açıklamalar ve tercüme halinde ele alınması da R. K. Rosenberger tarafından yapıldı :

Rosa Klinke Rosenberger, *Das Götzenbuch Kitāb al-aşnām des İbn al-Kalbi* Leipzig, 1941.

[228] Ludolf Krehl, *Über die Religion der vorislamischen Araber*, Leipzig, 1863.
W. R. Smith, *The Religion of the Semites*, 2. éd, 1894.
Wellhausen, *Reste arabishen Heidentums*, 2. éd. Berlin, 1897.
O. Weber, *Arabien vor dem Islām*, Leipzig, 1901.
ayn. mll. , *Göttersymbole anf südarabischen Denkmalern*, 1909.
Fritz Hommel, *Der Gestirndienst der alten Araber und die altisraelitiche Überlieferung*, München, 1901.
Dietlief Nielsen, *Die altarabische Mondreligion und die mosaïsche Überlieferung*, Strassburg, 1904.
ayn. mll. , *Der sabaïsche Gott İlmukah*, Berlin, 1909.
" " , *Gemeinsemitische Götter*, 1903.
" " , *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*, Copenhaguen, 1927.
" " , *Die altsemitische Muttergöttin*, (ZDMG), 1938, CXII, s. 504-551.
Josephe Halévy, *Le Dieu sabaéen Almaqah*, 1910.
Grohmann, *Göttersymbole und Symboltiere auf südarabishen Denkmalern*, Wien, 1914.
M. Hartmann, *Der islamische Orient* (die arabische Frage, c. II), 1909.

İmdi: Lihyânî kitâbelerinden öğrendiğimize göre bâzı putlar için husûsî mâbed'ler mevcuttu ve buralarda kurbalar kesilmekteydi. Bu çeşit putlara ibâdet eden eski araplar, putlardan *şifa* ve *bolluk* beklerdi [229].

Semûd kitâbelerinde de bâzı ilâh isimlerine tesâdüf ediyoruz ki bunlar, gûyâ *şifâ* ve *yardım* ilâhlarıydı [230]. İşte bu noktalara dikkat edecek olursak, Câhiliyyet çağındaki *putlar*'ın -zımnen- bâzı *sıfat* ve *isim*'lerle tavsîf edildikleri ortaya çıkar. Meselâ *şifâ veren*, *bolluğa kavuşturan*, *yardım eden* vs. gibi isimler, -bugün olduğu gibi- eski inanç ve tasavvurlarda dahî mevcuttu. Fakat ikisi arasındaki f a r k: eskiden *maddî ilâhlar* bahis konusu iken (aş. bk.) mütekâmil ve büyük dinler'de (msl. İslâmlıkta) maddî ve cismânî değil fakat *gayrî maddî ilâh* (Allah) fikri bulunmaktadır. Bununla berâber *râfızî* (hérétique) islâm ilâhiyât fırkalarının *anthropomerohiste* tanrı tasavvurlarında da, Allâh'ın cismânî varlıklara (=insan'a) benzetildigi dikkate çarpmaktadır. Meselâ Zirâre İbn-i A'yün (ö. h. 185), İbn Huzeyme (ö. m. 923) ayrıca, Mücessime ve Müşebbihe fırkaları, bâzı cephelerile bu durumdadır (bk. ilerde not 250, 251, 252 ve 253).

Arkeoloji sâyesinde bulunan ve sonradan işlenen kitâbelerle elde edilen *ilâh isimleri*, onlara yapılan *ibâdet şekilleri* vs. ye rağmen bu putların esas bünye ve mâhiyetlerinin ne olduğu hâlen kesinlikle anlaşılmış değildir [231]. Bilinen şey sâdece bir sürü *put-ilâh* isimleri, hangi put'un hangi kabîleye âit olduğu, *âhiret* fikri vs. gibi hususlardır [232].

Eski araplarda *putperestlik* o kadar yaygın bir durumdaydı ki,

---

F. V. Winnet, *Allah before Allah*, (Moslem World, XXVIII) 1936, s. 239-248.
ayn. mll., *The Daugters of Allāh* (Moslem World, XXX) s. 113-130.
İ. Guidi, *L'arabie antéislamique*, Paris, 1921.
G. Ryckmans, *Rites et croyances pré-islamiques en arabie méridionale* (Le Muséon, LV). 1942, s. 165-176.
ayn. mll., *Les confessions des pechées en arabie meridionale pré-islamique*, (Le Muséon LVII) 1945, s. 1-14.
ayn. mll., *Les inscriptions monothéistes sabaéennes* (Miscellenea Alberti De Meyer) I, Louvain, 1946, s. 194-205.
ayn. mll., *Les Religions arabes pré-islamiques*, Louvain, 1951.

229 G. Ryckmans, *Les religions*, s. 20.

230 Jaussin-Savignac, *Mission archeologique en Arabie*, Paris, 1909-1921, s. 598; krş. G. Ryckmans, *aynı eser.*, s. 21.

231 L. Krehl, *Die Religion der vorislamischen Araber*, Leipzig, 1863, s. 3.

232 Bir kısım araplar ise, *tanrılar*'a ve *ilâhi varlıklara* katiyyen inanmazdı; bâzıları bunları kabûl fakat âhiret'i inkâr ederdi; diğerleri de âhıret'e inandıkları halde *peygam-*

her arap âilesinin evinde bir tâne put bulunurdu [233]. İşte bu çeşitli putlar arasında bütün araplarca meşhûr olanlar da vardı ki, bunlardan bâzılarının isimleri bizzat Kur'ânda geçmektedir. (aş. bk.) *Hübel* (هبل) 'in ismi Kur'ânda geçmemekle berâber, bu put bütün araplarca bilinmekteydi. Nitekim Wellhausen, bâzi mülâhazalardan sonra Hübel'in bir tanrı ismi olduğu netîcesine varmıştır [234].

Bizzat Kur'ânda isimleri geçen *al-Lât*, *Uzzâ* ve *Menât* putları ise [235], Allahın kızları (بنات الله) sayılmaktaydı [236]. Bunlardan al-Lât, herhalde kitâbelerde görülen İlât (veyâ: ilâhat)'ın değişik bir talaffuzu olmalıdır. Bu put güney arabistanda *Güneş-tanrı* olarak saygı gördüğü halde ayni şey kuzey arabistanda *Ay-tanrı* mukâbili zannediliyordu [237]. Dört köşe bir kayadan ibâret olan Lât'a eskiden, râhat ve emîn bir yolculuk için duâ edilirdi. Safâ kitâbelerinde de çok zikredilen Lât (İlât) ismi, bir "dişi-tanrı" dan ibarettir ve *şefkat, merhamet, servet* vs. kaynağı sayılır. Sefâlılar, Hellenlerin etkisi altında kalınca Lât ismi Athena ile aynileşmiştir [238]. Hattâ bizzat Herodotus'un zikrettiği αλιλατ (al-ilât) ın dahî, *al-ilâha*'dan ibâret olduğunda şüphe yoktur.

---

berlik'i reddederdi. bk. M. Şibli, *Şadr-i islâm*, c. 1, s. 141-142. Onlardaki *ibâdet* şekilleri de: birbirini okşamak, kendi üzerlerindeki şeyleri yere atmak vs. gibi acaip şeylerden ibâretti. Kadınlar mâbedlerden uzak tutulurdu. bk. G. Ryckmans, *aynı eser*, s. 12.

233 İbn al-Kalbi, *Kitāb al-aṣnām*, s. 32.

234 Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, s. 75, krş. G. Ryckmans, *aynı eser*, s. 13. Bu put, Huzâe kabîlesinin başkanı Amr b. Harise b. Rabia tarafından getirilmiştir. Adı geçen şahıs, islâmlıktan önce de kutsal olan Kâbe'de hacc farizalarını düzene koymuş ve buranın emniyeti ile meşgûl olmuştur. Fakat Kâbenin etrafındaki putların buraya dizilmesi de yine onun eseridir. Kendisi Elcezîre bölgesindeki Hit kasabasında gördüğü Hübel putunu Kâbeye getirmiştir. Yemende bulunan kitabelerde *Hā-ba'al* dedikleri bir put, arapçaya uydurulmak sûretile *Hubel* ismini almıştır. Bu hususlarda bk. İbn Hişam, *Sîre*, c. 1, s. 79; krş. N. Çağatay. *aynı eser*, s. 75 ve s. 94; ayr. bk. İbn al-Kalbi, *Kitab al-asnam*, s. 29 vd. ve M. Şemseddin (Günaltay) *Kabl'el-islâm araplar ve tedeyünleri*, İl. Fak. Mecm. s. *göst. yer*.

235 *Kur'ân*, LIII/19-21.

236 *Kur'ân*, XVI/57: *Allâha kızlar isnâd ederler ...*

237 G. Ryckmans, *Les Religions.*, s. 15. D. Nielsen'e göre (bk. *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*, Copenhaguen, 1927, c, 1., s. 225) *Lât*, (=Güneş-tanrı) ile ayni isimdeki Ay-tanrı, İlât'ın benzeridir. Fakat bu nazariyeyi doğru kabûl etmemiz için elimizde bir vesîka yoktur. bk. G. Ryckmans, *aynı eser*, s. 15.

238 Bu hususlarda bk. G. Ryckmans, *aynı eser*, s. 15 ve s. 22. H. Grimme'e göre (bk. *Texte*, s. 136-137) Safâ kitabelerindeki çıplak kadın tanrı, bizzat *İlât*'dır. Halbûki R. Dussaud (bk. *Les arabas*, s. 144-146) ile G. Ryckmans (*ayni eser*, s. 22) bu "çıplak kadın tanrı" nın Lât değil Ruḍā olduğunu kabûl ederler.

Nitekim bu isim Himyer kitâbelerinde de zikredilmektedir [239].

Kur'ânda ismi geçen *Uzzâ* (العزى) isimli put ise Kureyş kabîlesinin en büyük ilâhe'sidir ve bu put, Mekke-Irâk yolu üzerindeki Hurad adlı yerde bulunmaktaydı. Uzzâ'nın mukaddes bir a ğ a ç t a ikâmet ettiğine inanılmaktaydı [240]. Bu put, Suriye-Filistin bölgesinde "sabah yıldızı" olan Venüs-Afrodit'in ta kendisidir [241]. Uzzâ'nın Mekke fethinden sonra Hâlil İbn Velîd tarafından tahrîb edildiği rivâyet olunmaktadır.

Yine Kur'ânda adı geçen *Menât* (مناة) adındaki puta gelince: bu da bir t a ş 'dan ibârettir. Mekke-Medîne civârında, deniz kenarındaki Kudayd'ta bulunuyordu. Hz. Ali, bunu bizzat Peygamberin emriyle parçalamıştır [242].

Bu putlar arasında, Muhyiddîn İbn'ül-arabî'nin ifâdesine bakacak olursak, meselâ Şâ'râ isimli bir put'u ilk defâ getiren kimse, Hz. Peygamberin ana tarafından ecdâdı olan Ebû Keşebe isimli bir şahıstır. Nitekim araplar bu sebeble Hz. Peygamberi ona nisbet ederek şöyle derlerdi:

".. Ebû Keşebe oğlu (yânî Hz. Muhammed) böyle ne yaptı da tek bir ilâh'a ibâdeti ortaya attı; tıpkı ceddi (Ebû Keşebe) nin ilk defâ Şar'â'ya ibâdeti ortaya çıkarması gibi..." [243].

Kısaca, saydığımız putlar pek tabîî olarak bundan ibâret değildir. Hattâ bizzat Kur'ânda -birer bâtıl inanç olması dolayısıyla- adı geçen diğerlerini de buna ekleyecek olursak [244] eski arabistan inançlarının

239 Rödiger, *Wellsteds Reisen*, c. II, s. 381; krş. L. Krehl, *ayni eser*, s. 43. İlâh ve İlâhe kelimeleri hakk. ayr. bk. Fleischer, ZDMG., c. X., s. 60.

240 G. Ryckmans, *ayni eser*, s. 15.

241 Bk M. Land, *Anecdota Syriaca*, c. III, s. 247; krş. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, s. 40 vd.; krş. G. Ryckmans, *ayni eser*, s. 15.

242 Bu hususlarda bk. N. Çağatay, *İslâmdan önce Arap târihi*, s. 95 ayr. bk. G Ryckmans, *ayni eser*, s. 15.

243 M. İbn al-ʿarabi, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, c. I, s 205.

... ابو كشبه الذى كان شرع عبادة الشعرى: هو من أجداد رسول الله... لامه.
ولذلك كانت ينسب العرب رسول الله... اليه. فتقول:
— ما فعل ابن أبى كشبه حيث أحدث عبادة اله واحد كما أحدث جده عبادة الشعرى

244 Bu putlar arasında: *İsâf* ve *Nâile* ismini taşıyanlar Mekkede bulunuyordu. Bunlar süslü iki tâne taşdan ibârettir. bk. L. Krehl, *ayni eser*, s. 58-59, Bu isimler

çeşitlilik ve iptidâiliği kendiliğinden belli olur. Üstelik araplarda *yıldızlara ibâdet* meselesinde de birçok put isimleri mevcuttur. Ayrıca onlarda Tâğût (طاغوت) adı verilen ve bizzat Kur'ânda zikredilen "tapınaklar" dahî mevcuttu [245].

İslâm öncesi araplarda bir inanç ve ilâh tasavvuru mâhiyetinde dikkatimize çarpan bir sürü put isimleri'ne bakacak olursak (bk. br. not. 244) bunlardan bâzılarının -daha önceleri de işâret ettiğimiz gibi- bâzı sıfatlar ile zikredildikleri göze çarpmaktadır. Bunlar kendilerine tapanlara gûyâ şans getirdikçe, daha çok rağbet görmekteydiler. Yoksa iptidâî araplarda esaslı bir aklî inanç ve dindarlıktan tabîatiyle eser yoktur. Onlar daha çok bâzı "dînî merâsimler" e düşkün kimselerdi. Bu sebeble eski arapların dîn mefhûmları hiç de ciddîye almadıkları görülmektedir. Bu tanrılar üstelik *dişi* ve *erkek* olmak üzere iki cins teşkil ediyordu. Tanrılar'ın gökler'de ikâmet ettiğine inanılmaktaydı [245*]. İmdi, bu kadar çeşitli vasıflarla tavsif ve târif edilen Tanrı'nın esas bünye'si (=nature) acabâ neden ibârettir? İşte Filozoflar ve Kelâmcılar, -hattâ bizzat filozoflar arasında çok münâkaşa edilen problem bundan ibârettir. Başka bir şekilde ifâde edecek olursak, Tanrı'nın *bünye*'sini târif ve tavsîf eden *İsimler ve Sıfatlar* ile *bizâtihi Tanrı* arasındaki münâsebet nasıl tasavvur edilebilir? Çünki Kur'ânda *vahdet* esâsına dayanan bir Tanrı'nın yine kendisi tarafından *Ulûhiyet*'i târif maksadıyla vaz'edilen "Güzel İsimler"

Kur'ânda geçmez. Vedd (ود) yâni aşk ve dostluk tanrısı ise, uzun boylu, kılıç ve yay taşıyan, üstüste iki elbise giymiş bir heykel şeklinde tasvîr olunmaktaydı. Tafsilat için bk. G. Ryckmans, *ayni eser*, s. 16; ayr. M. Şibli, *ayni eser*, c. 1, s. 143; ayr. L. Krehl, *ayni eser*, s. 61 ve 65-66; Bunun adı Kur'ânda (LXXI/23) geçer. Suvâ (سواع) dahî Kur'ânda zikredilir. (bk. LXXI/23). Tafsilat için bk. L. Krehl, *ayni eser*, s. 67; ayr. M. Şibli, *ayni eser*, c. 1, s. 143. Yağûs (يغوث) isimli put dahî Kur'ânda zikredilmiştir (bk. LXXI/23). Bu put, islâmî rivâyetlere göre "arslan" şeklinde temsîl olunuyor ve güneş'i sembolize ediyordu. bk. L. Krehl, *ayni eser*, s. 21. *Ya'ûk* (يعوق) Kur'ânda adı geçen (bk. LXXI/23) bir puttur. Ayni şekilde yine Kur'ânda zikredilen Nesr (bk. göst. âyet) (نسر = Kartal) putu iptidâî tanrı tasavvurlarına örnektir.

İslâm öncesi devirlerdeki arabistanda şimdiye kadar adlarını saydıklarımızdan başka putlar da vardır. Meselâ Fels veyâ Fuls, Celsed ve el-Ukaysir vs. gibiler. Bk. L. Krehl, *ayni eser*, s. 16 ve 81-83.

245 Bu konuda toplu bilgi için bk. Neşet Çağatay, *İslâmdan önce Arap tarihi*, s. 47 ve 95-98

245*. Tafsîlât İçin bk. R. A. Nicholson, *Litt. hist. of the arabs*, s. 153 ve L. Krehl, *ayni eser*, s. 9.

(*el-asmā'ul-hüsnâ*) (bk. ilerde) ile O'nun *vahdet*'ine bir zarar vermeden uzlaştırılması gerçekten zordur. Şu halde Max Horten'in haklı olarak belirttiği gibi Doğu-milletleri için Tanrı'nın *Var-oluş*'u (Vucūd'u) bu meselenin yanında, pek mühim sayılmaz. Çünki O'nun Varlığı bir *bedâhat* (=Évidene) teşkîl eder. İşte bu sebeble İslâm dünyâsında *Tanrının isbâtı*'na pek iltifât edilmez ve asıl araştırmalar bir "şüphe" den doğmuş sayılmayıp sâdece -yukarıda belirttiğimiz mânâdaki- İlâhiyât'a yönelmiş görünür [246]. Şu halde İran inançlarının *dualisme*'ine veyâ Hristiyanlığın *trinité* (teslîs) akîdesine ve hattâ eski inançların *çok-tanrıcılık*'ına mukâbil İslâmlığın ortaya koyduğu v a h d e t esâsına dayanan Tanrı, yine de Sıfatlar ve İsimler ile târif olunmaktadır. L. Gardet'nin çok büyük bir isâbetle dikkate aldığı gibi, mâdem ki Kur'ân, Tanrı'nın vucud'u, bünyesi ve sıfat'ları hakkında bir "meşher" (éxposition) teşkîl etmez [247] ve mâdem ki bizzat Kur'ânda her hangi bir ilâhiyat problemi ortaya konmamıştır [248], o halde -diğer ilâhiyat meseleleri yanı sıra- İlâhî İsimler ve Sıfatlar probleminin de muhtelif düşünürler tarafından dikkate alınması ancak, daha sonraki bir devreye âittir. Bu sûretle Kur'ân nas'larına dayanarak İslâmlığın *es-selef-üs-sâlih* (Fazîletli ecdâd) adı verilen "İlk-nesiller" inin Güzel-isimler sebebiyle Tanrı hakkında *anthropomorphiste* bir telâkkîye kapıldıkları da görülüyor [249]. Bu telakkî, gerek o zamanlar gerekse ondan sonra dikkate değer gelişmeler gösterdi. Bilhassa râfızî (hérétique) fikir cereyanlarında bunun tipik örnekleri görülmektedir [250]. Söz gelimi, Hişām b. ᶜAbd al-Ḥakam (al-rāfıżī) (h. II/m. VIII. asır) [251] Tanrının *hudutlu bir cisim* olduğunu, üç buᶜud'tan ibâret bulun-

246 Max Horten, *Die Philosophie des Islams*, s. 25.

247 L. Gardet, *Allah* madd. (*Ency. of Islam : New Ed*), c. I, s. 406 b.

248 L. Gardet, *göst. yer.* c. I., s. 408 b.

249 bk. J. Obermann, *Der phil. und Rel. Subjektivismus Ghazali's* s. 197. Söz gelimi Müşebbihe ve Mücessime fırkaları. Allah'ı âdeta yaratıklar gibi tasvîr etmiş, ona yaratıkların sıfatlarını nisbet etmişlerdir. Bu hususta al-Şahristânî, *al-Milal va'n-Nihal* (nşr. Bulak, h. 1263) adlı eserinde, (c. I, s. 53-60) bilgi vermektedir. Krş. Dr. Ali S. al-Naşşār, *Naş'at al-fikr al-falsafī fi'l-islam*, Kahire, 1954, s. 70.

250 Bu hususta bk. ᶜAbd al-Ḳāhir al-Bağdādī, *Kitāb al-farḳ bayna'l-firaḳ*, s. 40-41.

251 Hişām, h. 200/m. 815 senesi dolaylarında vefat etmiş bir şîî kelâmcıdır. Ona göre var-olan herşey bir *vucūd*'tur. (Bu nokta stoik bir önerme'dir). *vucūd* ile *şey'* birbirinin yerine konulabilir. Bu suretle ALLAH da bir "vucūd" olmalıdır. Mücerret bir materi- alizm ifâdesi olan bu düşünce ayni zamanda h. 255/m. 868 de ölen ilâhiyatçı Muh. b. Kerrām'da mevcuttur. Bu ikisi hakkında tafsilât için bk. al-Aşᶜarī, *Maḳālāt al-islâmiyyīn*, nşr. Ritter. İst. 1928, s. 207 = krş. Joseph Schacht, *New sources for the history of mohammedan Theology*, (Studia Orientalia) I, 1953, s. 28. ayr. bk. br. not, 2.

duğunu, renk vs. gibi keyfiyetler taşıdığını hattâ *cisimler* ile *Tanrı* arasında bir *benzerlik* bulunduğunu, Sıfatları'nın ne "muhdes" ne de "ezelî" sayıldığını iddiâ etmiştir. Yine al-Bağdâdî'nin ifâdesine göre: h. 158 senesinde ölen Zirāra b. A^{c}yun'un taraftarları olan *al-Zirāriyya* fırkası Tanrının bizzat kendisini, Diri, Kudretli, Alîm, İradeli vs. olarak yaratmazdan önce, bu sıfatları *taşımadığını* söylemiştir [252]. Kısaca *anthropomorphiste* Tanrı tasvîrleri zamanla öyle kuvvetlendi ki, meselâ X. asır fakîh'lerinden olan İbn Ḥuzayme (ölm. 923) şöyle diyordu. "... *Kim, Allah'ın gökler üstündeki* ^{c}*arş'da oturduğunu ve yaratıklarından mekân itibâriyle ayrı olduğunu kabûl etmezse, onun bir mürted gibi ihtidâ ettirilmesi lâzımdır. Aksi halde böyle bir kimsenin kafasını kesmek ve cesedini de bir gübreliğe atmak îcâb eder...*" [253]. Halbuki "Sıfatlar ve İsimler" vâsıtasıyla târîf edilmek istenen Tanrı probleminde bizzat Kur'ân'ın birçok âyetlerinde müşâhede edilen ve bu gibi *anthropomorphiste* telâkkîlere zemîn hazırlayan unsurlar, allegorik mâhiyettedir. Meselâ Kur'âna göre Tanrı, ^{c}arş üzerinde oturur [254]. Yüzü (vach'i) vardır [255] Mekânda hareket eder [256], El'i vardır [257] ve Göz'leri mevcuttur [258]. Fakat şunu da unutmamalı ki, bu cismânî sıfatlara rağmen Kur'ân öğretisi, bir bütün olarak Tanrı'nın Birlik (vâhidiyyet), Teklik (ahadiyyet), Ta'âlî (transcendence) İstimrar (subsistence) ve nihâyet Mutlak kemâl'i üzerinde merkezîleşmektedir [259]. İşte bu sebebledir ki, gerek filozofların gerekse Kelâmcılar'ın "sıfat" ları nefy etmek konusundaki davranışları,

252 bk. A. al-Bağdādī, *aynı eser*, s. 253. Ehl-i sünnete göre Tanrıya verilecek isimler, ya Kur'ân, ya Hadîs yâhut da "icma^{c}-i ümmet" kaynaklarına dayanmak zorundadır. Bunların dışında *kıyās*'a dayanan bir ismi Tanrıya izâfe etmek doğru değildir. Halbuki Basralı Mu^{c}tezile bilginlerine göre Tanrı'ya "kıyâs" a dayanan isimler vermek de câizdir. Söz gelimi al-Cubbā$^{\circ}$ī, bu hususta ifrata kaçarak Tanrı'ya "itâatkâr" adını dahî vermiştir. Bk. ^{c}A. al-Bağdādī, *aynı eser*, s. 203.

253 Bk. al-Subkī, *Ṭabaḳāt.*, V., s. 204 =Krş. M. Horten, *aynı eser*, s. 27. Geleneksel sünnîliğin te'vîl ve tefsîr'e kaçmayan ve bu sebeble de anthropomorphiste hüviyete bürünen inançları, Ḳur'ân nasları'na dâimâ esaslı bir şekilde bağlı kalmıştır. Hattâ İbn Huzayme'den sonra yetişmiş bir ilâhiyatçı olan İbn Sa^{c}dūn (ölm. m. 1130) Kur'ânda geçen "*Tanrı gibi bir şey yoktur*" âyetinde (bk. Kur'ân, XLII, 9) bulunan misl (benzer oluş) deyimini Ulûhiyet bakımından ele alır ve Tanrının "sûret" bakımından "insan" lara benzediğini ileri sürer. bk. İ. Goldzieher, *Le Dogme*, s. 87.

254 Kur'ân XX/5.

255 Kur'ân LV/27.

256 Kur'ân LXXXIX/22.

257 Kur'ân XLVIII/10.

258 Kur'ân XI/37 ayr. LII/48.

259 L. Gardet, *Allah* madd. (*Enc. of Isl.*) *New-ed.* c. I., s. 409 a.

herşeyden önce Tanrı'nın "vahdet"ine bir zarar vermemek gayretiyle alâkalı görünmektedir. Meselâ Allah: "ᶜalîm" (ebedî ve ezelî bilgi sâhibi) ise, bu, alelâde bir "bilgi" den ileri gelmez. Ayni şey Allah'ın "hayāt" ve "ḳudret" gibi isimlerinde böyledir. Şu halde Tanrı, kendi zât'ından ayrı bir kudret'e, yâhut hayat'a veyâ ilm'e sâhip değildir. Aksine ondaki bu nevîden "sıfatlar" İlâhî z â t ile ayni şey'dir [260]. Fakat bütün bunlara rağmen, Kur'ânda geçen birçok isim ve sıfat'ları acaba inkâr mı etmek lâzım gelecektir? Böyle bir şey ise, Goldzieher'in de haklı olarak dikkate aldığı gibi, ap açık bir bid'at ve hatâ mânasına gelmez mi? [261]. İşte gerek Kelâmcılar'ın gerekse Filozoflar'ın "Sıfatlar ve İsimler" konusundaki bu menfî tutumuna, diğer taraftan da Mücessime ve Müşebbihe'nin müfrit davranışlarına, h. IV./m. X. asır'da Ebu'l-Hasan el-Aşᶜarī (260-324?/m. 873-936?) t e ş b î h ' e mâil ehl-i hadîs'in (=Ḥaşviya'nın) "*sıfât-ı haberiyye*'yi (msl. Allahın gözü, eli, gazabı, ferâhı ve Arş'a istivâsı vs.) aynen kabûl etmelerine karşılık, bizzat bunları Kur'an ve Hadis'te olduğu gibi kabûl etmekle berâber "*bilâ kayf*" (nasıl diye sormadan) kaydını ilâve etmiş [262] ve Sıfatların e z e l î olduğunu ileri sürmüştür [263]. Diğer taraftan Ebū Mansûr Mâturîdi (ölm. m. 944) dahî aşağı yukarı ayni mâhiyette bir görüşle, yukarıda adı geçen müfrit telâkkîlere karşı mutavassıt ve mûtedil bir istikâmet bulmağa muvaffak olmuştur [264].

İmdi Tanrı konusunda v a h d e t meselesini dâimâ göz önünde tutmak sûretiyle, "İsim ve Sıfat" ların bütün İslâm düşünürlerinde -fakat bâzı büyük fırkalar dâiresinde kalarak- ö z e l görüşlere de zemîn hazırladığı bir vâkıadır. Ayrı ayrı ele alınmasına teferruatlı bir şekilde lüzûm ve hattâ imkân olmayan bu çeşitli telâkkîleri, târîhî-sistematik bakımdan yukarıda ana hatlarıyla göz önüne sermek yeter sayılırsa, buradan itibâren asıl konumuzu teşkîl eden Konevî'nin nazariyelerine geçmemiz kâbil olur.

Bundan önceki fasıllarda Tanrının "akıl ve nazar" vâsıtasıyla i s t i d l â l edilemeyeceğini ve O'nun ancak *mükâşefe*'ye dayanan İ l â h i y â t içinde tasavvur olunabileceğini; üstelik herkesin

260 İ. Goldzieher, *Le Dogme.*, s. 90.
261 İ. Goldzieher, *ayni eser*, s. 91.
262 bk. H. Ritter, *Eş'ari* madd. İA. c. IV., s. 391 b.
263 al-Aş'ari, *K. al-Lumaᶜ.*, s. 11 =terc. s. 14-15.
264 İslâm dünyâsında Sıfatlar ve İsimler teorisi konusunda toplu bir araştırma için bk. O. Pretzl, *Die frühislamische Attributenlehre*, 1940 =Krş. L. Gardet, *Allah* madd. *Encl. of Isl. (New ed.)* c. I., s. 417 b.

"kendisine göre" yânî s ü b j e k t i f bir Tanrı tasavvurunun bulunduğunu ve nihâyet *vucûd, cevheriyet, zât, hüviyet, mâhiyet* ve *hakîkat* bakımlarından da b i l i n e m e z (=mechûl) olduğunu ısrarla belirten Konevî'nin m e c h û l vasıftaki bir Tanrı'yı "İlâhî İsimler ve Sıfatlar" vâsıtasıyla t â r î f etmek isteyişi, onun bu meseleyle ilgili hemen bütün eserlerinde çok açık bir temâyül teşkîl eder. Fakat şunu da hatırlatalım ki, Konevî düşüncesinde "Sıfatlar ve İsimler Teorisi"nin birbirinden tamâmen farklı iki tâne fonksion'u vardır. Birincisi Tanrının "tasvîr" indeki l o j i k fonksionu, diğeri de Sıfatlar ve İsimler'in Tanrı ile Kâinât arasındaki m u t a v a s s ı t rolü. . Konevî'de —ikinci fonksionu bakımından— "Nisbetler ve İzâfetler" adını alan ilâhî Sıfat ve İsimler'i III. bölüme bırakarak, bu fasılda onların "lojik" bakımdan Tanrıyı târif ve isbât etmekte gösterdikleri önem üzerinde duralım [265].

Tanrı'ya izâfe edilen İsimler ve Sıfatlar, Kur'ânda başlıca dört yerde "Güzel İsimler" (=al-asmā' al-ḥusnā) klişesi ile zikredilmekte [266] ve sayısı bir hayli kabarık âyetlerin sonlarında da bu İsimler yer ve münâsebet dâiresinde kalarak bizzat Tanrı tarafından "kendisine" izâfe edilmektedir. Théosophique bakımdan, ayrıca Tanrının n a s ı l olduğunu göstermesi yânî "tarîf" cihetinden de İslâm ilâhiyet ve felsefesinde hemen bütün düşünürlerin -müsbet veyâ menfî olarak- ele aldıklarını gördüğümüz bu konuda, Konevî'nin de "Güzel İsimlerin Açıklanması" adında özel bir eseri bulunduğu gibi [267] onun daha birkaç eserinde -yeri geldikçe fakat çok dağınık bir şekilde ayni konuya temâs eden fikir ve sözlerine tesâdüf etmekteyiz.

Çeşitli Kelâm bilginlerinin ve Filozof'ların ilâhî Sıfat ve İsimler'i n e f y etmesine yâhut Mücessime adı verilen fırka'nın anthropomorphiste telâkkîsine mukâbil, tasavvufî bir çerçeve içinde kalan Konevî, bu "Sıfat ve İsimler" üzerinde Tanrının "vahdet ve zat" ına bir zarar vermeksizin durmuş, üstelik bunları "Tarının târîf ve tasvîri" için kendi felsefe'sinin çok önemli bir unsuru hâline getirmiştir. Konevî'ye göre Tanrı hakkındaki İsim ve Sıfat'ları s o n s u z olarak çoğaltmak

265 Konevî'nin bu görüşü ile İmâm ül-Ḥaremeyn (Abu'l-ma'ālī 'Abd al-malik al-Cuvaynī (h. 417-478=m. 1028-1081) 'nin görüşleri birbirine çok yakındır. Çünki İmâm ül-Haremeyn dahî ilâhî Sıfatlar'ı lojik bakımdan, (başka bir deyimle gerek Tanrı'nın mâhiyet'ini târîf etmek, gerekse bunun bir netîcesi olarak muayyen bir "sıfat" ile) Tanrıyı i s b a t etmek ister. bk. İmām al-Ḥaramayn, *al-Irşād.*, s. 40-41.

266 *Kur'ân*, VII/179; XVII/180; XX/8; LIX/24.

267 Ḳonavī, *Şarḥ al-asmā' al-ḥusnā'* (bk. br. Bibl. kısmı).

mümkün olmakla berâber [268] bizzat Tanrı kendisine "başka isimler" i değil sâdece "Güzel İsimler"i izâfe etmiştir [269]. Şu halde "Güzel İsimler" Tanrıya verilebilecek bütün i s i m 'lerin efendileri'dir. Bunlar Tanrı'nın z â t ve ş ı f a t 'larına delâlet ederler [270]. Üstelik, -A l l â h ismi müstesnâ- bütün Güzel-İsimler, "Allâh" isminin bir v a s f 'ı olarak zikredilir [271]. Bu sûretle görülüyor ki Tanrı hakkında tasdîk olunan "Sıfat ve İsimler" den her biri, biraz önce sayılan bakımlardan (bk. br. s. 63) m e c h û l olan Tanrı'nın n a s ı l olduğunu bellî etmeğe, başka bir deyişle O'nun bir "mâhiyet tasvîri" ne ve "Tanrılık târif" e hizmet etmektedir.

İmdi Konevî'ye göre: İlâhî Sıfatlar ve İsimler'in [272] b i l i n m e s i büyük ve önemli bir gâyedir. Fakat bunların s ı r r 'ına ancak sûfî'ler (=ehl-i keşf) vâkıf olabilir [273]. Şu halde Konevî'nin bir taraftan bu konuda yine k e ş f (mükâşefe) 'ye dayandığı açıkça belli olduğu gibi, diğer taraftan da onun Tanrıdan Sıfatlar'ı n e f y ve t a ᶜ t î l etmek nazariyesinin karşısında bulunduğu da görülmektedir. Bundan ayrı olarak Tanrının "zât ve mâhiyet"înin mechûl (=inconaissable) olması, onun sıfatlarının da m e c h û l olduğu mânâsına alınmamalıdır. Çünki bu İsim ve Sıfat'lar bize Tanrı tarafından bildirilmiş, fakat O'nun bildirmediği diğer bâzı sıfatlar da "... *insanlar tarafından ö z e l bir sûrette (bi't-taḫṣîṣ) kendi akıl dereceleri ve Şerîat'a dair haberlerden öğrendikleri şeyler bakımından, Tanrıya izâfe, edilmiştir...*" [274] Yine Konevî'nin kendi ifâdesiyle: "*.. çeşitli sözlerin nakledilmesi, değişik mezheplerin rivâyetleri, Kelâm ve Felsefe kitaplarının ezberlenmesi sâyesinde, İlâhî isim ve sıfat'tarının parıltılarının yansıması kâbil değildir...*" [275] Diğer taraftan "*.. Tanrının bâzı isimlerini b i l m e k mümkündür, fakat O'nun diğer bâzı isimlerinin bilinmesi mümkin olmaz..*" [276] Çünki -daha önce görülmüştü- Tanrı'nın zât'ı, mâhiyet'i vs. m e c h û l 'dür. Bu sebeble zât'a ve mâhiyet'e

268 Ḳonavī, *al-Asmāᵓ.*, 68 a (7).
269 Ḳonavī, *aynı eser.*, 68 b. (7-9).
270 Ḳonavī, *Mavārid.* 91 b. (9-10)
271 Ḳonavī, *Mavārid.*, 92 b (15-16).
272 Ḳonavī'ye göre "İsim" ve "Sıfat" ayni mânaya delâlet eden iki sinonim lafızdan ibârettir. bk. *Tabṣıra*, 22 b (8-9).
273 Ḳonavī, *Tabṣıra.*, 23 b (7-8).
274 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt.*, 65 b (4-11): Buna benzer bir görüş İbn al-ᶜarabi'de dahi vardır. bk. *İnşā al-davāᵓir* (Halet ef. 809), vr. 160.
275 Ḳonavī, *Tabṣıra.*, 23 b (9)—24 a (1-2).
276 Ḳonavī, *Tabṣıra.*, 141 a (9-10).

taalluk eden bâzı isimler'in de ayni şekilde "mechûl" olması mantıkan doğrudur.

i. İlâhî İsim ve Sıfatlar vâsıtasıyla Tanrının tasvîri

Şu halde görülüyor ki, İsimler ve Sıfatlar teorisi Konevî'nin sisteminde birçok bakımlardan özel bir ehemmiyet taşımaktadır. Hattâ tasavvuf yoluna giren *".. bir kimse (mürîd) nin bu makâmdaki ilk vazîfesi, önce Tanrının İsim ve Sıfat'larını toplayıp öğrenmektir.."* [277].

İmdi Konevî, gerek İsimler'in gerekse Sıfatlar'ın s o n s u z mikdarda telâkkî edilmesini, bunların "nesnelere delâlet etmesi" ile izâh etmektedir. Kendi sözleriyle: *"... Sıfatlar'ın ve İsimler'in Tanrı'ya izâfe edilmesi, Tanrının ancak bu isimler v a s ı t a s ı y l a nesneler'de taayyün etmesi bakımındandır..."* [278]. İşte bu sebeble İsimlerin ve Sıfatların ç o k oluşu, mümkin nesneler'in birbirinden f a r k l ı olmasından ve onların g ö r ü n ü ş 'lerindeki tenevvülerden doğmaktadır [279]. Bu netîceye göre şâyet isimler ve sıfatlar Tanrı hakkında vârid olmasaydı, bir taraftan:

a.) Her türlü sıfat'tan y o k s u n "mücerret" bir fikir hâlinde "gayr-i faᶜāl" bir Tanrı tasavvuru meydana gelmiş olacak [280];

b.) Diğer taraftan da Tanrı hakkında vârid olan bu özel İsimler ve Sıfatlar dolayısıyla *Tanrı*'nın *Yaratıklar*'a b e n z e m e s i akla gelebilecektir.

Fakat Tanrı'nın bütün yaratıklar'dan b a ş k a olduğu -veyâ olması lâzım geldiği- mantıkî bir gerçek teşkîl ettiğine göre, O'nun bizzat kendisine izâfe ettiği "isimler" -pek tabîî olarak- ö z e l bir anlam taşımış olmalıdır. Üstelik, "mâhiyet" ve "zât" itibâriyle m e c h û l deyimi ile tavsîf edilen Tanrının, *mücerret bir fikir* olarak bırakılması da, insan zihninin tabîî ve kendisine mahsûs düşünce hamleleriyle zâten bağdaşamaz. Şu halde Tanrı'yı t e f e k k ü r edebilmemiz için, O'nu mutlaka *belirli bir kavram* hâline getirmek, başka bir deyişle: Tanrı hakkında bir târîf ortaya koymak lâzım geldiği gibi; İlâhî sıfat ve isimler'i ilgâ etmeksizin —çünki aksi takdirde Tanrı ve

277 Ḳonavī, *aynı eser.*, 22 b (8-9) — 23 a (1-4).

278 Ḳonavī, *al-Nuṣūṣ.*, 15 b (3-4) ; krş. İbn al-ᶜArabī, *al-Fuṣūṣ.*, s. 32 ; İbn'ül-arabi aynı noktayı şöyle izah ediyor : «... *Nesneler (=al-mavcūdāt) Allahın Kelimeleridir...*». bk. *al-Futūḥāt*, c. 3, s. 318 (3). «... Kâinat'daki herşey Allahın isimleridir...». bk. *al-Futūḥāt*, c. 2, s. 337 (21-22).

279 Ḳonavī, *Tabṣıra.*, 26 b (1-3).

280 B. D. Macdonald., *Allah* madd. İA. c. I., s. 368 a.

Kâinât ilgisi'ni düşünebilmemiz mümkin olmazdı— bir "mâhiyet tasvîri" ni de ele almak îcâb etmektedir. İşte Konevî'nin "Sıfatlar ve İsimler teorisi" vâsıtasıyla yapmak istediği şey de bundan ibârettir.

Halbûki B. D. Macdonald'ın fikrine göre müslümanlar, "ilâhî zât" meselesine girişirken, "tevhîd" (Allahın birliği) akîdesini muhâfaza etmek zorunda kalıyor, fakat "ilâhî zat" -isimler ve sıfatlar dolayısıyla- yavaş yavaş mücerret *négation*'larla da tavsîf edilmiş oluyordu. Meselâ Allah, kendisine *rahîm* ismini verdiği halde bu ismin neye delâlet ettiğini bilemeyiz ve bunu bilmeye de kalkışmamalıyız [281]. Bu iddianın Mûʿtezile kelâmcılarına râci olduğu âşikârdır. Fakat ilk müslümanlar'ın gittiği yoldan ayrılmayarak, metafizik konularda "abes" ve "bid'at" telâkkî edilen bu gibi meselelerle uğraşmamak fikrine rağmen [282] ilâhî isimler'in s ı r r 'ına erişmek için bir gayret herhalde lâzım geliyor. Fakat bu gayret, bir taraftan ilâhî isimlerin ö z e l bir anlam taşıması îcâb ettiği görüşünden hareket etmeli, diğer taraftan da -Konevî'nin dediği şekilde- (bk. br. not 277) "mükâşefe" vâsıtasıyla sûfiler'in usûlünü tâkîb etmelidir. Meselâ Macdonald'ın ifâdesine göre Allahın kendisine *alîm* yâni: ezelî ve ebedî olarak *bilen* ismini vermesi Tanrıda b i l g i 'nin ne olduğunu sormamızı gerektirir: İlim Tanrının z â t 'ına taalluk ediyorsa, o zaman saf ve ideal olan Tanrının z a t ı n '*da*, çokluk (*kesret*) vukû bulur; şâyet bu isim *İlâhî* zat'ın "dışında" ise, bu takdirde Tanrının zâtı, "mutlak" olmaktan çıkar ve bu sûretle de Tanrının bizzat kendisi m u t l a k sayılamaz [283]. Halbuki Konevî, bu meseleyi çok başka bir açıdan ele alarak, isim ve sıfatlar'ın A l l a h ismine bir v a s ı f olarak eklendiğini ve "Zat isimleri" adını verdiği bâzı isimlerin de "Tanrının vucudu" için l â z ı m *ana-hakîkatlar*'dan ibâret olduğunu [284] ifâde etmek sûretiyle çözümlemiştir. Başka bir deyişle: *isim* ve *müsemmâ* ayni şey olduğuna göre [285] Tanrının bir "alem" (علم = özel isim) olarak kabul edilen ve ẕ â t 'ın tam mukâbili sayılan Allah ismini (bk. ilerde not, 297 *) tarif maksadıyla ilâve ve izâfe edilen "zât isimleri" nin, İlâhî zât'ın v a h d e t 'ine bir zarar vermeyeceğini ve "tevhîd" e münâfî bir husus teşkîl etmediğini ileri sürer [286]. Bu sûretle Konevî'nin sisteminde "zat isimleri",

281 Bk. B. D. Macdonald, *göst. yer.* c. I., s. 368 b-369 a.

282 Bu konularda tamamlayıcı olarak bilhassa bk. B. Lewis, *Some observations on the significance of Heresy in history of İslam*, (Studia İslamica) I, s. 43-65. Paris, 1953.

283 Bk B. D. Macdonald, *göst. yer.* s. 368 b.

284 Ḳonavī, *Miftāḥ.*, 4 a (2-9).

285 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt.*, 60 a (6-7); ayr. bk. not, 291.

286 Ḳonavī'nin bu görüşü ile Naccāriye fırkasının kurucusu al-Naccār (h. II/m.

bir taraftan Tanrının "zat" ında *statik* bir mâhiyet taşırken, diğer taraftan da Aristoteles'te görüldüğü şekilde bunlar Tanrının -âdetâ ilk muharrik oluşu nevinden- bir vasf'ını tâyîn eder. Meselâ İrade, Kudret Vucûd, Nûriyet, Vahdet vs. gibi masdar isimleri [287] Tanrı'*da* zat isimleri'nin m a s d a r 'larıdır. Bunlar arasında Diri (حى), Bilen (عليم), İradeli (مريد), Kudretli (قدير)'den ibâret d ö r t tâne Zât-ismi, Tanrının zâtı ile k â i m 'dir. Başka bir deyişle İlâhî Zât olmasaydı, bu isimler dahî mevcud olamazdı. Hattâ Konevî'ye göre "*Ulûhiyet kubbesi*" bu dört direk üzerine dayanmaktadır [288]. Şu halde görülüyor ki, *ʿalīm* ismine göre Tanrının zât'ındaki mutlak oluşun bozulması ancak bu sûretle önlenmiş olabilir. Yani Tanrı kendi z a t 'nda bulunan *Hayât* ile Kâinat'ın "hayat kaynağı oluşu" nu, *İlim* ile bütün varlığı "bildiğini", *İrâde* ile bütün mümkinler'i "tedbîr" ettiğini ve bu sûretle de "passif" bir mertebede bulunmadığını; nihâyet *Kudret* ile de *Varlık*'ı, —fi'len yaratılmış olan *bu* şekilden— *başka* bir şekil ve hâle getirebileceğini de göstermiştir. Buradaki en son nazariye ile önce Gazzâli sonra da Leibniz tarafından ifâde ifâde edilmiş olan nazariye arasında açık bir ayrılık vardır. Gazzâli'nin çok meşhûr görüşüne göre: *Bu âlemden daha güzeli mümkün değildir. Çünki Allahın güzel yaratışı, onun kendi varlığının aynisidir* [288 *]. Yani Gazzali'ye göre bu Kâinât Allah tarafından en güzel ve en mükemmel şekilde yaratılmıştır. Çünki bunun aksini düşünseydik, yâni Allah bu kâinatdan daha güzelini de yaratabilirdi deseydik, o zaman Allahın hâli hâzırdaki kâinatı eksik ve kusurlu yarattığı mânâsı çıkardı ki, böyle bir şey yaratıcı olan Yüce Varlık'ın zât'ındaki noksan ve kusûra delâlet ederdi Nitekim bu nazariye -her nasılsa- Leibniz (1646-1716) tarafından da ayni şekilde ifâde edilmiştir: *Bu âlem en güzel şekilde yaratılmıştır* diyen Leibniz'in bu sözleri [288 **], esasında

---

VIII. asır) 'ın tasavvuru arasında çok büyük bir benzerlik göze çarpar. Zira ona göre de İlâhî z a t ile İlâhî sıfatlar tam bir uygunluk halindedir. bk. al-Şiblī, *İlm-kelām*, c. I., s. 164.

287 Ķonavī, *Miftāh.*, 22 a (2-3)

288 Ķonavī *Tabşıra.*, 26 b (5) — 27 a (8-9). Zâten semâvî dinlerde, yânî Yahûdîlik, Hristiyanlık ve Müslümanlık'ta, A l l a h: *akıl, irâde* ve *yaratış sâhibi* olarak görülür. bk. H. Z. Ülken, *Akıl ve îmân*, s. 56.

288 * Gazzali'ye ait olup, İbn al-ʿarabī tarafından birçok defâlar zikredilen bu nazariye şöyledir.

ليس فى الامكان ابدع من هذا العالم اذ كان ابداعه عين وجوده

bk. *al-Futūhāt al-Makkiyya*, c. 1, s. 577 (23-25); ayr. *ayni eser*. c. 3, s. 12

288 ** bk. Weber, Felsefe Tarihi, s. 210: Şunu da hatırlatalım ki L. Massignon'a göre Gazzali bu meşhûr nazariyesinden, hayatının sonlarında vaz geçmiştir. bk. M. Ali Ayni (*Aïni*), *La quintessence de la philosophie d' İbn Arabi*, Paris 1926.

kendisinden altı asır önce yaşamış olan Ebû Hâmid el-Gazzâli (ölm. m. 1111) tarafından ortaya atılmıştır.

Konevî ise bu görüşü kabûl etmez ve Allahın *kudret* ismiyle fi'len yaratılmış olan bu âlem, şimdi bulunduğu şekilde başka bir şekle ve mükemmelliğe sokabileceği kanâatındadır. Çünki bu isim *Allahın zâtı*'yla direkt olarak bağlantılı dört isimden bir tânesidir. Nitekim bu sebebledir ki, Sadreddin Konevî, adı geçen *zât isimleri*'ne *Gaybın Anahtarları* (=mafātīḥ al-ġayb) adını da vermekte [289] ve değişik derecelerde olmalarına rağmen bu "zat isimleri" nin yine de b i r 'e ircâ edildiğini ifâde etmektedir [290].

Görüldüğü gibi Konevî bu nazariyesiyle İlâhî Zat'ın (*Ẕāt-Ullāh*'ın) t e c e z z î ve t a g a y y ü r 'üne açıkça mânî olmuş ve oldukça lojik bir tarzda, bu konuda gözden kaçmasına imkân olmayan bir başarı sağlamıştır. İlâhî zât'ın *vahdet*'ini bu sûretle garantiledikten sonra da, Tanrının kâinat'ı yaratmasında yânî onun a k t i f bir mâhiyet kazanmasında Konevî yine adı geçen bu d ö r t "Zât İsmi" ne dayanmaktadır. İşte bu sebeble, Zat isimleri Konevî'ye göre hem "zâtın a y n i s i" hem de "zatın g a y r i s i" telâkkî edilebilir. Çünki *İᶜcāz al-bayān* adlı eserinde: "*... birçok defâlar söylediğimiz gibi, her i s i m bir bakıma i s i m l e n d i r i l e n (müsemmā) ile a y n i, bir bakıma da g a y r i 'dir...*" [291] demekte ve bununla biraz önce ortaya koyduğumuz açıklamayı doğrulamaktadır.

İmdi "Zat isimleri", Konevî'nin "İsimler tasnîfi" nde klassik bir tâbir olan *sübûtî* (affirmatif) isimler kategorisine girmektedir. Bu kategorideki İsim ve Sıfat'lar Tanrı'*da* mükemmel-oluş (=kemâl) derecelerini gösterir. Kendi ifâdesine ile: "*... insanlar, hangi şeyi mükemmeliyet derecelerinin en üstünü olarak t e s b î t etmek sûretiyle bir z a n n 'a kapılmışsa, bunu s u b u t î (affirmatif) sıfatlar olarak göstermiştir...*" [292]. İşte bu kategoriye giren "Zat isimleri" nden Diri,

289 Ḳonavī, *al-Ḥadīs*, 52 b (4-19). ayr. bk. s. 69.

290 Ḳonavī, *aynı eser*., 53 b (1-3).

291 Ḳonavī *İᶜcāz*., 144 b (3); ayr. *aynı eser*, 206 a (13-14); ayr. bk. br. not, 285: Bu görüş, bir bakıma al-Cīlī'yi (bk. *al-İnsān al-kāmil*, 1, s. 25). hatırlatmaktadır.

292 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt*, 66 a (4-5). Konevi Sıfatlar'ı *affirmatif* (subûti), *négatif* (selbî) ve *relatif* (izâfî) olmak üzere üç kısımda göstermiştir. bk. *Tabşıra*., 27 a (6-7). Konevî'ye göre İsimler'in taksîmi de böyledir. Çünki "İsim ve Sıfat" deyimleri ayni mânaya gelen *sinonim* lafızlardır. Bunlar gerek Kur'anda gerekse Hadisler'de berâberce "al-asmā" şeklinde zikredilir. Bk. *Tabşıra*, 22 b (8-9) — 23 a (1-4) Ayrıca Konevî'ye göre "İsm-i fāᶜil" (msl. Ḫālıḳ), "İsm-i faᶜīl" (msl. *Raḥīm*) ve "İsm-i faᶜūl" (msl. *Raᶜūf*)

Bilen, Kudretli ve İradeli isimlerinden başka Evvel, Son, Açık (zâhir) ve Gizli (bâtın) isimleri de "Nisbetler ve İzâfetler" (bk. br. III. Bl.) anlamına gelir. Nihâyet geriye kalan bâzı "zât isimleri" de, meselâ Yaratıcı (خالق), Rızk veren (رزاق), Canlandıran (محي) gibi isimler de, Tanrının a k t i f vasıflarını tâyîn eder ve bunlara da F i i l İsimleri (*asmā' al-af'āl*) adı verilir [293]. Bir silsile tâkîb etmek lâzım gelirse, ö n c e Zât isimleri, s o n r a da a k s i o n (*af'āl*) İsimleri gelir. Nihâyet biraz önce adı geçen *Nisbetler ve İzâfetler* de Ef'âl İsimlerini tâkîb etmektedir [294]. Şu kadar var ki, a k s i o n isimlerinden bir kısmı, —Konevî'ye göre,— ancak Zât isimleri v â s ı t a 'sı ile bir *determination* kazanabilir [295]. Bunların hâricinde Tanrının "İlk-İsim" leri adını alan ve esâsında Réaliteler (*al-şu'ūn* =Nesnelerin hakîkatları) mânâsına gelen bâzı isimleri vardır ki, Konevî bunlara *Gaybın* (Görülmeyen dünyânın) *Anahtarları* (=mafātīḥ al-Ġayb) adını verir. (krş. br. s. 68) Bunlar ise O'nun felsefî terminolojisinde "Zat İsimleri" nin şumûlünde kalıyor. Meselâ Tanrının "Bâtın" (Gizli) ismine "Melekût" (yânî Ulvî âlem); "Zâhir"

---

gibi etimoloji kalıplarında bulunan isimler, hep birlikte "İsm-i fā'il" in şumûlüne girmektedir. bk. *al-Asmā'*, 103 a (14-15) N e g a t i f (selbî) sıfat ve isimlere gelince: bunlar Tanrıdan bâzı kusur ve noksanlık'ları (*naḳā'iż ve 'ayūb*) u selb yânî inkâr ettiği için bu ismi almıştır. Meselâ Tanrının "*Salām*", "*Ḳuddūs*" ve "*Ġanī*" gibi isimleri böyledir. bk. Ḳonavī, *Tabṣıra.*, 27 a (4-6). Bu isimlerden "Salām" (=selâmet) Kur'an, *al-Ḥaşr*, no. 23; "Ḳuddūs" (çok tasdîk eden) Kur'an, *al-Ḥaşr*, no. 23; "Ġanī" (müstagnî) Kur'ân, *al-Baḳara*, no. 263, 267 vd., msl. bk. M. Fu'ād 'Abd al-Bāḳī. *al-Mu'cam al-mufahras*, s. 506 a 'da görülmektedir. Şu halde Konevî'ye göre hangi sıfatların n a k z mertebelerinde taayyün ettiği düşünülmüşse, insanlar bunları "Tanrıdan b a ş k a s ı" na da izâfe etmişlerdir. bk. Ḳonavi, *al-Nafaḥāt.*, 65 b (13-17) Nihâyet "izâfî sıfatlar" Tanrı'ya "bi'l-izâfe" (en relation) isnâd edilmiş sıfatlardan ibârettir. Meselâ "Kuvvetlendirici" (*al-mu'izz*: bu isim Kur'anda geçmez); "Aşağılatıcı" (*al-muẕill*: bu isim Kur'anda geçmez); "Hayat verici" (*al-muḥyī*: Kur'anda geçmez); Öldürücü" (*al-mumīt*: Kur'anda geçmez); "Nimet verici" (*al-Mu'tī*: Kur'anda geçmez); "Önleyici" (*al-Māni'*: Kur'anda geçmez); "Zarar verici" (*al-Żārr*: Kur'anda geçmez); "Fayda verici" (*al-Nāfi'*: Kur'anda geçmez) gibi isimler de bu nevîdendir. Bk. Ḳonavī, *Tabṣıra*, vr. 27 a (1-3). Maamâfih bu isimler'in ayni köke bağlı diğer müştak şekilleri Kur'anda mevcuttur. Bu gibi morfolojik değişiklikler hakkında bk. B. D. Macdonald, *Allah* madd. İA. *göst. yer.*

293 Ḳonavī, *al-Asmā.*, 75 b (1-7)

294 Ḳonavī. *Miftāḥ.*, 4 b (2-4)

295 Ḳonavī, *ayni eser*. 22 b (3-4) Konevî'ye göre "*af'âl isimleri*" Tanrı'da bir f i i l 'i (aksion'u) göstermektedir. Meselâ *Ḳabż*, *Basṭ*, *Ḳahr*, *Ḥalḳ*, *İḥṣā'*, *İcād*, *İḥyā* ve *İmāte* masdarlarından türemiş isimler böyledir. bk. *Miftāḥ.*, 22 a (10-12); ayr. *Ba'ṡ* 'dan türeyen *Bā'ṡ* ve *Ġufrān* kökünden iştikâk eden *Ġāfir* isimleri de bunlardandır. bk. Ḳonavī, *'İcāz.*, 63 b (9).

(Açık) ismine "Mülk" (yânî Süflî âlem-Somut varlık) tekâbül etmektedir [296].

Bütün bunlardan çıkan netîce şudur: Tanrı önce Diri, Kudretli, İrade sâhibi ve Bilen'den ibâret dört ismiyle kendi zat ve mâhiyet'ini *târif* etmiş ve Konevî'nin "Ulûhiyet Kubbesi" adını verdiği Varlık'ın "en üst kademesi" de bu dört direk (rukn) üzerine istinâd ettirilmiştir [297]. Öyle ki Tanrılık mâhiyet zat'ı ayakta tutan bu "dört esas" tan biri kaldırılacak olsa, işte o zaman "zat ve mâhiyet" bakımından vahdet'i bozulabilecek ve bu sûretle de O'nun "akıl üstü" ideal mâhiyet'i nâkıs ve kusurlu bir hâle düşecektir. Üstelik "Gaybın" yâni "Görülmeyen âlem" in Anahtarları'nı teşkîl eden "İlk-İsimler" ve nihâyet Tanrılık zat'ın *târif*'ini veren bütün isimler, Tanrıyı "bilmeğe çalışan" zihinlere de en esaslı ve kestirme "bilgi yolu" nu açmaktadır. Şu halde açıkça görülüyor ki, adı geçen bu "Zat İsimleri" arasında İlk dört tâne isim Tanrıda *yerleşmiş*'tir ve binâen-aleyh statik bir mâhiyet taşırlar. Diğerleri de Tanrının Kainat'a nisbet'le "ezelî ve ebedî" oluşunu ortaya koyor; nihâyet bâzıları da Tanrının, "yaratmış olduğu" bu Kainat'a *fiil* ve *tesir*'ini gösterir. Bu sûretle Konevî'nin sisteminde önce "passif" olan Tanrı tasavvuru, mâhiyet ve zat bakımından tasvîr ve tarif edilerek gün ışığına çıkarıldıktan sonra "aktif" bir Tanrı tasavvuru olarak ta göz önüne seriliyor. Şu halde, Filozofların Tanrının zatı'nı keşf etmek husûsunda yaratık'lardan ve nesneler'den hareket etmeleri -Konevî'nin bu nazariyeleri karşısında- yanlış bir usul'den başka birşey olmadığı açıkça görülmektedir.

j.) Mâhiyet ve Zat'ı kendinde toplayan bir isim: *Allâh* [297 *]

296 Ḳonavi, *al-Asmā*ʾ., 76 b (3 vd.)

297 Ḳonavi, *Tabṣıra.*, 26 b (8-9).

297 * Allah deyiminin *el-İlâh*'dan ibâret olduğu bilinmekle berâber bu özel isim üzerinde bâzı tahminler de yürütülmüştür ki, zikredilmeleri faydalıdır. Eski arapların ülkesine de seyâhat ettiği bilinen Herodotos, kendi devrindeki arapların *Alilat* ve *Urotal* adında iki *ilâh*'a taptıklarını söyler ve bu iki tâne ismi *Dyonisos* ve *Urania* ile karıştırır. (bk. L. Krehl, *ayni eser*, s. 34). İmdi buradaki *Urotal*'ın ne olduğu bilinmiyor. Shweighäuser bunun grekçede Οροταλ (bk. Shweighäuser, *Herodot neşri*, P. II, variet. lect. s. 7; krş. L. Krehl, *ayni eser*, s. 35), Pococke ise ουροταλ veyâ οροταλ şekilleri yerine ολοταλ (=olotâl) şeklini ileri sürerek bunun da Allâh Teâlâ (الله تعالى) lafzının-grekçedeki fonetik değişiminden ibâret olduğunu söylüyor. (bk. Pococke, *Specimen historiae Arabum*, s. 110; krş. L. Krehl, *ayni eser*, s. 35). En mâkûl açıklamayı veren Hitzig'e göre de, *Urotal* sözü Sankritçe'den gelmedir. Kendisine göre *Orotal* veyâ *Urotal* deyimi Sankritçe'deki *Urddha* veyâ *Urddhwa*'dan ibârettir ve bunlar da, *ayakta, dik* ve *samîmi* mânâlarına gelir. *Urddhar* kelimesindeki son harf R'nin L'ye dönmesiyle bu deyim *Urddhal* şekline gelmiştir. Hitzig'e göre Dionysos dahi ορθος

İmdi "Tanrılık zat" ı, târif ve tavsîf eden, hattâ bunun tam karşılığı sayılan "Diri", "Bilen" "İrade sâhibi" ve "Kudretli" (حي-عليم-مريد-قدير) isimlerini Konevî, netîce olarak tek bir ismin şumûlünde göstermektedir ki bu da *Allah* isminden ibârettir. *Allah* ismi Konevî'ye göre, en başta zikredilen bir isimdir ve bundan daha mükemmeli de yoktur. Çünki, yine kendisine göre Allah'a seslenen bir kimse O'na -isimlerinden herhangi bir tânesiyle de hitâb edebilmekle berâber- en çok bu isimle seslenir. Bu sûretle Konevî "... *Allah isminden daha mükemmel bir isim bulunsaydı, böyle bir makâmda o isim kullanılırdı*..." der [298]. Ve, böylece "Allah" ismini İlâhî Zat ve Mâhiyet'in s i n o n i m 'i olarak kabûl etmiş görünür. Kendi ifâdesiyle: "... *bu isim, affirmatif ve negatif sıfatlar, ayrıca Güzellik* (cemāl) *ve Ululuk* (celāl) *mertebelerindeki mükemmeliyetler nevinden, bütün sıfatlarla vasıflanmış olan İlâhî Zat'a delâlet eder. Bu sebeble Allah ismi, isimlerin en mükemmel'i* (kâmil'i)*'dir. Diğer isimler de bu ismin içinde eriyip tükenmektedir* (indirāc). *Üstelik Allah ismi, gerek kâfirlere gerekse mü'minlere gizli kalmaması bakımından isimlerin en açık* (azhar) *olanıdır*..." [299]. Kısaca Konevî'ye göre *Allâh ismi*, İlâhî ve ezelî z â t 'ı toplayan (*cāmi*ᶜ) bir isimden ibârettir: Hiçbir isim bunun kadar azametli değildir [300]. Şu

---

(=*doğru, ayakta*) mânâsına geldiğine göre *Orthos* ve *Orotal* kelimelerinin bizzat sanskrit dilinden aktarıldıkları ortaya çıkmaktadır. (bk. Hitzig, *Urgeschichte und Mythologie der Philistäer*, s. 262; krş. L. Krehl, *aynı eser*, s. 35). Böyle bir analogie'yi kolaylaştıran hususlar ortadadır. Çünkü Güney Arabistan ile Hind arasında eskiden ticari ilişkiler mevcuttu. Fakat dikkat edilmesi gereken husûs şudur ki, bu yaklaştırma ve benzetmeler kesinlik ifâde etmez. Çünki Herodotos'un ziyaret ettiği bölgeler sâdece Finike ve Akdeniz kıyılarıdır. Oysa onun ziyâret ettiği bu bölgelerdeki arapların Hind etkilerinden en ufak bir nasîbi dahi yoktur. bk. L. Krehl, *aynı eser*, s. 36-37.

298 Ḳonavī, *Mavārid.*, 91 b (7-8). "Allah" ismi, Mekkede inen âyetlerde nâdirdir. Fakat son devirde hemen her sayfada on defa zikredilmektedir. Mekkede nâzil olan âyetlerde *Allah* deyiminin çok nâdir olarak geçtiğine ilk defâ dikkati çeken M. Jomier olmuştur. Bk. M. Jomier, *Le nom divin al-Rahmân dans le Coran*, (Melanges Lois-Massignon, II), Damas, 1957, s. 371. Krş. J. Chelhod, *Note sur l'emploi du mot Rabb dans le Coran*, (Arabica: Revue d' etudes arabes) c. V, s. 160.

299 Ḳonavī, *Mavārid.*, 91 b. (12-16) Buna benzeyen bir tarifi İbn'ül-arabi'de bulmaktayız: "... *Allah ismi ihâta edici bir isimdir: Çünki bütün isimler onun ihâtası altındadır... Ve bu isim hakiki zât ismidir*..." bk. *Maḳṣad al-asmā*ʾ (Feyzullah ef. 2119) vr. 19 b.

300 Ḳonavī, *Tabṣıra.*, 27 a (7-9). Konavî "ALLAH" isminin, islâm bilginlerinin çoğunun indinde başka bir isimden müştak (derivée) olmadığını ifâde eder. Bk. *Tabṣıra*, 27 b (1-3) ve bunun etimolojik açıklamaları üzerinde ayrıca durarak, bu izahların arka-

halde Allah ismi, bütün Tanrılık isimlerden üstün'dür. Hattâ diğer "isimler" Kur'ânda Allah adının bir vasf'ı olarak zikredilmiştir [301].

İşte bu sûretle görülüyor ki Allah ismi, Konevî'ye göre hem "Zat ve Mâhiyet" i kendi bünyesinde ifâde eden bir isimdir, hem de bir ᶜalem (=özel isim) olarak kabul edilmiştir.

k.) Tanrı ile Mâsivâ arasında mutavassıt bir isim: *Rahmān*

Allah ismi'nin zat ve mâhiyet'i kendi bünyesinde toplayan (=cāmiᶜ) ve ifâde eden bir isim olduğunu görmüştük. Fakat bu isim kadar önemli sayılan diğer bir İlâhî-İsim de RAHMAN'dır. Konevî'nin sözleriyle Allâh ve Rahmān isimleri, son derece büyük ve aziz iki tâne isimdir [302]. Rahmān ismi, Konevi'ye göre "Varlık nurları" nın Allah'tan mümkin nesnelerin idea'ları (*aᶜyān al-mümkināt*) üzerine işrâk etmesi sebebiyle "ilâhî zat" ın da bir adı sayılabilir [303]. Şu halde görülüyor ki, Tanrıyı mutlak ve en şumûlü bir tarzda ifâde ve tasvîr eden iki tâne isim karşısındayız: Bunlardan ilki olan *Allah* ismi yukarıda belirtildiği şekilde, bir "alem" mâhiyetindedir ve saf anlamda "ilâhî zat" ı gösterir; diğeri de Rahmān adıdır ve bu da

---

sında "tasavvufî", "metafizik" ve "derûnî" anlamlar bulmağa çalışır. Meselâ:

a. Allah ismi: bir bakıma *al-valah* (الوله) tan türemiştir. "Veleh" *büyük sevgi* demektir. Bu mânâda Allah sözü, ârifler'in ve âlimler'in *tevellüh* ettiği bir "gerçek sevgili" dir. bk. *al-Asmāᵓ*., 73 b (15-17) — 74 a (1). Kr. Rāğıb al-İsfahānī, *Mufradāt.*, c. I., s. 40. Fakat Konevînin "valah" sözüne verdiği bu anlam biraz zorlanmıştır. Bu hususlarda krş. M. ᶜĀṣım, *Ḳāmūs terc.* c. III., s. 753.

b. Başka bir rivâyete göre Allah sözü "a-li-he" (اله) 'den türemiştir. Bu da "boşalttı ve sığındı" (لجأ) ve (قرع) anlamındadır. Diğer bir rivâyete göre: Allah sözü Arapçadaki "Orada kaldım" (ألهت فيها) tabirinden gelmektedir. Bu ise bir kinâye'dir. Başka bir rivâyete göre de Allah sözü "İbâdet" mânasına gelen (اله) lafzından türemiştir... Yine başka bir rivâyete göre Allah sözü "lāha-yalūhu" (لاه-يلوه) 'dan türemiştir. Bu da "örtündü" (احتجب) mânâsındadır, Çünki Allah "Büyüklük Örtüsü" ile ihticāb etmiş (=örtülenmiş gizlenmiş) 'tir. Yine başka bir rivâyetle Allah sözü "lāha-yalīhi" (لاه-يليه) 'den iştikâk etmiştir. Krş. R. al-İsfahānī, *Mufradāt.*, c. I., s. 40. Bu da "şânı yüce oldu (ارتفع شأنه) demektir..." Ḳonavī, *al-Asmāᵓ*., 74 a (4-17)

c. Rivâyete göre Allah deyimi "Deve yavrusu, anasını çok sevdi" (وله الفصيل بامه اذا ولع) deyiminden gelmektedir. Bu da, Yaratıklar'ın "Cehennem azâbı" husûsunda Allah'a yalvarmakta sâhip oldukları (=taşıdıkları) Büyük Sevgi'den kinâyedir.. Başka bir rivâyetle bu ismin aslı, Allah'ın mutlak "Zat ve Hüviyet" ine kinâye olan (هاء)

birincisi kadar önemlidir[304]. Şu farkla ki Rahmân adı, Tanrı ile Mâsiva arasında en başta gelen m u t a v a s s ı t terimdir: "... *Rahmân için dünyanın Rahmânı denir...*" [305] (Bu hususta kitabımızın III. bölümünde tekrar duracağız).

I. İlâhî zât'ı tavsîf ve târîf eden -fakat Zât'a ilâve edilmiş- diğer İsimler : *Vâhid - Ehad - Selâm ve Kuddûs*

Vahdet nedir ve nasıl anlaşılabilir? Yine bu kökten türemiş olan *Tevhîd* in Tanrı konusundaki gerçek anlamı ne olmalıdır? Tanrı *neye göre* V â h i d (Bir), *neye göre* Ehad (Tek) 'dır? şeklinde akla gelen birçok soru Konevî'nin İlâhî zât ve mâhiyet konusundaki görüşlerine özel bir istikâmet veren problemleri içinde saklamaktadır.

İmdi Konevî bütün bu etimolojik kavramlara masdar teşkîl eden *Vahdet*'i ele alarak, "vahdet" in "aded" e olan n i s b e t hükmünün, "aded" ile sayılmış ve gösterilmiş olmasından ibâret bulunduğunu söyler[306]. Ayni eserinde "Vahdet" ve "Vâhid" için birçok n i s b e t '-lerin bulunduğunu[307], "Vâhid" olarak Tanrının kendi kendisini yine

---

dır. Sonra buna mülkiyet ifâde eden (لا) harfi ilâve edilmiştir. Bu da Allah'ın m â l i k; diğer şeylerin de O'nun m ü l k 'ü olduğuna işârettir; Başka bir rivâyetle "Hayran kaldı" (تحير) mânasından türemiştir. Krş. R. al-İsfahānī, *Mufradāt.*, c. I., s. 40. Bu da *akıl sâhibi* olanların Allah'a h a y r â n kalmalarına işârettir. İşte bu mânada Allah, bütün "Varlık Dâiresi" nin merkezini teşkîl ediyor.

304 Ḳonavī buna şâhit olarak Kur'andaki bir âyeti gösterir: "... *Onu Allah ve Rahmān diye çağırın; O'nun güzel İsimleri vardır...*" (Kur'an, XVII/110).

305 Ḳonavī, *al-Asmā'.*, 75 b (12); ayr. bk. R. al-İsfahānī, *Mufradāt.*, c. II., s. 61. "Rahm" (رحم) kökü zâten mistik yazarların eserlerinde Tanrı'nın "İnsān" ile alâka'-sına işâret sayılmaktadır. Bk. L. Gardet, *Allah madd. (Encyl. of İslam)* New éd. c. I., s. 406 b. Rahman ismi Kur'anda çok sık geçer. Rahmān ve Rahîm deyimlerinden ilki Kur'anda daimâ articulus (= ال) ile geçtiği halde, ikincisi (رحيم) bâzen articulus ile bâzen de articulus'suz geçmektedir. Üstelik, birincisi dâima Allah'ı tavsîf ederken ikincisi (رحيم) bâzen Hz. Muhammed'e dahi itlak olunabilmektedir. Meselâ bk. Kur'an, IX, 118, Krş. Jacques Jomier, *Le nom divin "al-Rahmân" dans le Coran*, (Melanges Louis-Massignon, Damas, 1957) s. 361, 362, 363. Diğer sıfatlar, ulûhiyetin ayrı birer cephesini ifâde ederken, *al-Rahman*, en ziyâde bizzat Tanrı'yı ifâde eder. Zaten Kur'an tefsircileri dahi *al-Rahman* ismi geçtiği zaman müsâvi olarak, hem Rahmān, hem de Allah isimlerini kullanırlar. bk. J. Jomier, *göst. yer*, s. 363-364.

306 Ḳonavī, *I'cāz.*, 70 a (8-9).

307 Ḳonavī, *aynı eser.*, 69 b (4-5). Burada "nisbet" *aklî* (ma'ḳūl) *hakîkat* anlamındadır. Bu mânada "nisbetler" gayr-i mevcūd (idéal) demektir. bk. *al-Asmā'.*, 106 a (17).

"kendi kendisi ile" bildiğini, üstelik "bunu bildiğini" de b i l d i ğ i n i [308] ifâde eder. Böylece "Vahdet" bir taraftan n i s b e t olmasıyla Tanrılık mâhiyet'e i l â v e edilmiş esaslı bir isim oluyor, diğer taraftan k e s r e t 'in mukâbili sayılıyor ve bu sûretle de "Pantheist" bir telâkkînin esâsını teşkîl ediyor. Konevî'nin kendi sözleriyle "... *Vahdet ve Vâhid -vâhid olması sebebiyle- kesret vâsıtası ile bilinemez; bunun aksi de böyledir. Fakat bunda bir sırr vardır ki, o da: kesret'in kendine mahsus bir vahdeti olması ve Vahdet'in de yine kendine mahsus* (taayyün ve taalluk ettiği) *n i s b î bir kesrete sâhib olmasıdır...*" [309]. *Vahdet* deyince bundan "Vahid" (=Tanrı) ile "Kesîr" (Kesret=Çokluk âlemi) nin bir araya gelmesini kasdetmiş olur ki, bu da Tanrı-Kainat düalism'ini tâmâmen ortadan kaldırarak "Vucudun bir-oluşu" nu yânî -teknik bir deyimle- *Vahdet-i vucud*'u gerekli kılar. Nihâyet "Allahın bir oluşu" nu kasdeden t e v h i d ise "... *Tanrının ilâhî ve kutsal oluş'unun i s b a t 'ına ve* (bir de) *Tanrıdan başka herşey'in ilâhî oluş'unun n e f y 'ine* (négation'una) *şâmildir...*" [310]. Şu halde Allâh'taki vahdet'in, esasında Tanrı-Kâinât bütünlüğünü ele alan küllî bir terim olduğu; Vâhid isminin de *bir* ve *bütün*'lüğü ifâde eden bir isimden başka bir şey olmadığı; nihayet t e v ḥ ī d 'in de bu "bir oluş" u Tanrının ulûhiyet'i için bir isbât vâsıtası teşkîl ettiği, O'ndan başka şeylerden ulûhiyet'i n e f y ettiği çok açık bir şekilde görülüyor.
Ehad (احد =Tek oluş) ismi Konevî'nin deyimi ile: "... *Ehadiyyet makamı, taayyün mertebelerinin i l k 'idir...*" [311]. Fakat kânatı y a r a t ı ş 'da (=īcād'ta) Tanrının zât'ına ilâve edilmiş olduğu görülen bu isim "afᶜal" (aksion) isimlerinden biri olarak da anlaşılabilir. Şu kadar var ki "... *Tanrının mümkinleri i c a d 'ı için olan teveccüh'ü, Onun*

Konevî n i s b e t l e r deyimini birçok mânalarda kullanır. Meselâ *Iᶜcāz al-Bayan* adlı eserinin baş taraflarında: "... *Ulûhiyet bir nisbet'tir; maᶜlûmiyet dahî bir nisbet'tir; taᶜayyûn* (détérmination) *de bir nisbet'tir. Vahdet de böyledir. Ayn-i mümkin -henûz vucud'dan taarrîsi bakımından- bir nisbet'tir. Ayrıca Tanrının "Kün"*(=كن : *ol;*) *sözü vs. gibi sözlerle îcad için teveccüh'ü yine bir nisbet'tir...*" bk. Ḳonavī, *Iᶜcāz.* 20 b (1-4). Yine bu eserde: "... *Nisbet: istersen buna h ü k m* (حكم) *adını ver..*" demektedir. Bk. *Iᶜcāz.*, 30 b (3). Varlık mertebelerinde ise *nisbetler.* "Zat isimleri" ile "Sıfat isimleri" a r a s ı n d a'dır. Bk. Ḳonavī, *al-Asmāʾ.*, 4 b (2-4). Ayr. bk. ilerde III. Bölüm: "Nisbetler ve İzâfetler" bahsi.

308 Ḳonavī, *Iᶜcāz.*, 69 b (13-14).

309 Ḳonavī, *Miftāḥ.*, 8 b (1-5).

310 Ḳonavī, *Mavārid.*, 84 b (1-2).

311 Ḳonavī, *Iᶜcāz.*, 39 a (15-16).

kendi zat'ının t e k-oluşu (=ehadiyyet'i) *'nden dolayı değildir. Zira yaratış'taki gereklilik, Tanrının zâtı'nda bu bakımdan n e f y veyâ n i s b e t ayni hükmü ifâde eder. Çünki Z a t hususunda bu yönden Tanrı ile Varlık arasında tesir ve teessür* (action ve passion)*'ü icâb ettiren karşılıklı bir irtibat ve münâsebet yoktur. İşte* -Panthéisme'e uygun olarak- *bütün bunlar Ehadiyyet* (=Tek-oluş) *içinde helâk olur*...[312]. Şu halde, L. Gardet'nin ifâdesiyle "Tanrı, insan'a nisbetle v â h i d (=Bir)'dir, fakat Tanrılık bünye'sinde Tanrı: e h a d (=Tek) tır. (Bk. Kur'ân, CXII/1). Vâhid ve Ahad isimleri Tanrının birliği'nde (tavhîd) ve O'nun mutlak teâlisinde berâber geliyor" nazariyesi[313] Konevî'nin bu görüşleri muvâcehesinde isâbetli değildir. Gerçi Tanrı a h a d (=Tek) oluşu ile, zâtî bütünlüğünü ifâde etmiş sayılabilir. Fakat Konevî'nin görüşüne nazaran Tanrının ehadiyyeti bütün "Var-oluş" u kendi içinde eriten bir kavram teşkîl eder. Çünki Konevî Tanrı'yı "saf varlık" olarak telâkkî ve üstelik O'nun gerçek bir vahdet sûretiyle "vâhid" (Bir) olduğunu ifâde eder[314].

İşte bu bakımdandır ki *Ehadiyyet* Tanrılık "Sıfat ve İsimler" in en mükemmelini ve en yücesini teşkîl ediyor[315]. Hatta Tanrıda "Tek-oluş" (=aḥadiyyet) O'nun hem Zat'ının hem Sıfat'larının, hem Emr'inin hem de gerek kendisini gerekse kendisinden başka şeyleri bilmesi'nin v a h d e t 'ini ve ehadiyet'ini gösterdiği için[316], Tanrı hakkında vârid olan İsimlerin bu sebeble en önemlisini teşkîl eder. Üstelik Konevî'ye göre: "... Tanrının Vâhid ve Ehad isimleri, O'nun kendi isimler'inden iki tânesidir... Bunlardan *el-Vâhid*, bâzen de Yaratıklar için -izâfetsiz olarak- kullanılabilir. Fakat *al-Ehad* ismiyle, mutlak olarak, ancak ve ancak A l l a h isimlendirilebilir. Çünki A h a d (احد) ismi, V a h i d (واحد) isminden daha husûsidir..."[317] *al-Selâm* (سلام) (Kur'ân LIX/23) ismine gelince: bu da Tanrı'ya n i s b e t edilen herşeyden O'nun s e l a m e t sâhibi olması maksadıyla izâfe edilmiştir. Bu sebeble *Tanrıya ancak, kalbi ş ü p h e 'lerden temizlenmiş ve nefsi ş e h v e t '-lerden s â l i m olmuş kimseler erişebilir*[318]. Şu halde "Selâm" (Selâmet)

312 Ḳonavī, *al-Ḥadīs.*, 52 a (17-19) — 52 b (1-2).
313 L. Gardet, *Allâh* madd., *(Encl. of İslam) New-éd.*, c. I., s. 407 b.
314 Ḳonavī, *Miftāḥ.*, 12 a (3-4).
315 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt.*, 34 b (6-7).
316 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt.*, 45 a (6-7).
317 Ḳonavī, *Mavārid.*, 93 b (21-25). Ḳonavī'nin bu ifâdesi ile -tamamlayıcı bilgiler için- krş. İbn al-Asīr, *al-Nihāya.*, c. IV., s. 210; ayr. bk. R. al-İsfahânī, *Mufrâdât.*, c. IV., s. 208.
318 Ḳonavī, *al-Asmāʾ.*, 77 a (13-17).

isminin Tanrıya iki ayrı cihetden izâfe edildiğini görüyoruz. Birincisi, -her ne bakımdan olursa olsun- n i s b e t edilen şeylerden Tanrının "sâlim" olduğunu göstermek içindir: İşte bu anlamda "selâmet", Tanrının zat'ının v a h d e t 'ini en esaslı şekilde garanti eden bir isim olur. İkincisi de Tanrı ile İnsan arasında bu ismin ethik ve metafizik bir vasat (ortam) teşkîl etmesidir. Bu anlamda da Tanrıya e r i ş m e k, ancak bir insan'ın bütün ş ü p h e 'lerden ve k ö t ü l ü k 'lerden "salim" olmasıyla mümkündür (yk. bk.).

al-ᶜAzīz, şerefli, ulu, nâdir, vs. gibi[319] mânâlarına gelen Tanrılık bir isim'dir. Kuran tercüme ve tefsirlerinde, ekseriyetle "al-gâlib" deyimi ile karşılanır. Nitekim Konevî dahî bu klassik "karşılık" çerçevesinde kalmış görünmektedir. "... al-Azîz, al-gâlib'tir: mağlûb olmayan, âciz kalmayan, misli bulunmayan ve künhü bilinmeyen'-dir..." [320] Bu duruma göre Konevî "al-azîz" ismiyle Tanrının "künhü bilinmeyen" ve "misli bulunmayan" bir mâhiyet oluşunu îmâ etmiş, üstelik ilâhî k u d r e t 'in hududsuzluğuna dikkati çekmiştir.

el-Kuddûs (Münezzeh, Temiz) ismi de (Ḳur'ân, *al-Ḥaşr*, 22-23) Tanrılık isimlerden biridir[321]. Konevî'ye göre, Tanrıya bu ismin -kendisi tarafından- verilmesi, iyi insanlar (=abrār)'ın Tanrıyı takdîs (tenzîh) ettikleri ve bütün vasıf'lardan tertemiz kıldıkları sebebiyledir[322].

319 ᶜĀşım, *Kâmus terc.*, c. II., s, 178; Kur'ān, LIX, 23.

320 Ḳonavī, *al-Asmāʾ.*, 78 b (12-13). Konevî'nin bu ifâdesi İbn al-Asīr'de kısmen mevcuttur. bk. *al-Nihāya.*, c. III., s. 104. R. al-İsfahānī ise bu deyim'in hem m e d h (övmek) hem de z e m ın (kötülemek) için kullanılabildiğini söyler. Bk. *al-Mufradāt.*, c. III, s. 108. Maamâfih "İzzet" in galebe mânasını al-İsfahani dahî göstermektedir. Bk. *göst. yer.*, c. III., s. 109.

321 Bk. İbn al-Asīr, *al-Nihāya.*, c. III., s. 262. Yeri gelmişken şunu da işâret edelim ki, ḳ u d s masdarı esasında "temizlik" anlamını taşır. Zâten Kur'anda geçen "*Rūḥ al-Ḳuds*" (Temiz Ruh) deyimi de C e b r a i l 'i kasdeder. Bizzat Konevî bunu kabûl ettiği gibi bk. Ḳonavi, *Tabṣıra.*, 35 a (6-7) Kur'an tefsirlerinde (msl. bk. Bayżāvi, *Anvār al-tanzīl.*, ve diğer ana kitaplarda dâimâ Cebrāil (Cibril) karşılığı olarak anlaşılır. Meselâ bk. Rāgıb al-İsfahānī., *Mufradat.*, c. III., s. 280; ayr. bk. İbn al-Asīr, *al-Nihaya.*, c. III., s. 362; ayr. bk. al-Suyūtī, *Durr an-naṣīr* (Muḥtaṣar al-Nihāya), c. III., s. 332. İslâm kaynaklarından istifâde sûretiyle Batılı araştırıcıların zikrettikleri de tamâmen bunu teyîd edēr mâhiyettedir. Msl. *Rūḥ al-ḳuds* (L'Esprit Saint = Le Saint-Esprit: yâhut harfiyen L'Esprit de Saintetè) (bk. Kur'ân II, 81 ve 254; ayr. V/109; ayr. XVI/104) deyimi bir melek derecesine iniyor ve *Cebrail*'e tekâbül ediyor. Ayrıca Kur'andaki (II/81) ayeti de bunun Cebrā'il ile ayniyetini isbât etmektedir. Bu hususlarda bk. O. Pautz, *Muhammad's Lehre von der Offenbarung*, Leipzig, 1898, s. 36 vd. = Krş. L. Gauthier, *Introd. á l'etude de la phil. musulm.* Paris, 1923, s. 94 vd. özellikle s. 100. Ayrıca bk. Halim Sabit Şibay, *Cebrail madd.* İA. c. III. (1948) s. 41-42.

322 Ḳonavī, *al-Asmāʾ.*, 76 b (13-14).

Tanrının bu isim vâsıtasıyla takdîs (tenzîh) edilmesinin Konevî düşüncesinde müşâhede (şuhûd) anlamını verdiğine de dikkati çekmek lâzımdır. "... *Ehl-i hakk* (sufi'ler) *arasında Tanrıya mazhar gözü ile şâhid olan ve vucud'tan mahrûm mâhiyet'lerin hükümlerini, İlâhî-varlık aynasında ap-açık* (azhar) *olarak gören'ler vardır. İşte bu müşâhede* (=şuhūd) *ise bir takdîs'ten ibârettir. Nitekim bu takdîs dahî Tanrının zat'ına avdet eder... Böyle bir kimse Tanrıyı -Zat değişmezliği hususunda Mukaddes ve Kuddûs* (=münezzeh) *olarak görür. Meselâ güneş şuâlarının, billûr parçaları üzerinde yansımaları ve çeşitli renklerde görünmeleri de buna bir misal teşkîl etmektedir...*[323].

*al-Cāmi*ᶜ (Toplayan): Bu isim Çokluk âlemi (=kesret)'nin vahdet'i içindir[324]. Hesap günü, yaratıkları bir araya getiren (toplayan: cemᶜ eden) olduğu için Tanrıya bu isim de verilmiştir[325]. Şu halde "al-Cāmiᶜ" ismi de görüldüğü gibi "Tanrılık Zat ve mâhiyet" in üzerine zaid isimlerden biridir: Bu da ancak Tanrılık Mâhiyet'i özel bir yönden târîf etmek içindir.

el-Mutekebbir ve el-Kebîr (Kibriyâ, Ululuk sâhibi, Yüce): Allah, yaratıkların sıfatlarından teâlîsi (yüce olması) bakımından bu ismi almıştır. Hattâ bu isimle ancak ve ancak Tanrı tavsîf edilir, çünki bu ad, Vucud ve Zat'ın kemal'ini gösterir[326]. Fakat Konevî bunu "*Tanrının üzerine... hiç bir kimsenin kâdir olmaması*" anlamında, yânî Tanrı'nın "küllî" ve "en büyük kudret" olması mânâsında kullanmıştır[327]. Şu halde bu isim de, zikredilen diğer isimlerle birlikte "İlâhî Zat" üzerine zâid, fakat yine de İlâhî Zat'ı tarif ve tavsîf için vârid olmuştur. Bunlar katiyen zat ile "ayni" değildir; sâdece Zat'ın nasıl olduğunu, başka bir deyişle ilâhî mâhiyet'in kaba taslak tarif'ini vermekten başka bir fonksiona sâhib olamazlar.

m. Allah'ın Sıfatlar ve İsimler vâsıtasıyla târif edilmesinde metafizik agnostisism.

Netîce olarak Passif-sübjektif-lojik bir Tanrı tasavvurunda karşılaştığımız durum şudur: Hangi düşünce sâhasında olursa olsun

323 Konavī, *ayni eser.*, 77 a (7-11) Ayr. bk. III. Bl. "Ru'yat'Ullah"
324 Konavi, *ayni eser.*, 113 b (10-11).
325 İbn al-Asir, *al-Nihāya*, c. I., s. 205; ayr. bk. al-Isfahāni, *Mufradāt.*, c. I., s. 206.
326 İbn al-Asir, *ayni eser.*, c. IV., s. 4; ayr. al-İsfahāni, *ayni eser.*, c. 4., s. 15 vd.
327 Konavi, *al-Asmā*ᵓ., 79 b (11-12).

Mutlak-Bir olan Tanrı'yı târif ve tavsîf etmek meselesi, İslâm mütefekkirlerini en çok uğraştıran bir problem teşkîl etmiştir. Başka bir deyişle: "İlâhî Vahdet" i bozmadan "vahdet" ile "sıfatlar" arasında bir bağlantı kurmak nasıl mümkündür? Yalnız İslâm filozoflarını değil fakat onlardan önce söz gelimi Aristotelesten tâ İskenderiye'li Philon'a kadar antik düşünürleri, ayrıca Plotinus'u ve Hristiyan düşünürlerini de bu mesele ayni şekilde meşgûl etmiş durumdadır. İslâmî düşünce sâhalarında ortaya çıkan -bu konudaki- çeşitli cereyanlar (bk. br. s. 2) ise, önce *akıl* ve *akılcılık* bakımından harekete geçmiş (bk. br. s. 3) daha sonra muhtelif asırlarda nazarî meselelerle uğraşmak bid'at sayılmış ve böylece *akıl* ile *îmân* arasında çok eski bir geçmişe sâhib olan mücâdeleler başlamıştır. (bk. br. s. 4 vd.) Tanrıyı "tarif etmek", "bilmek" konularında metod meselesi de buna eklenirse (bk. br. s. 7) durum bütün açıklığı ile önümüze serilmiş olur.

İmdi araştırmamızın II. Kısım'ını teşkîl eden ve gerek Konevî'de gerekse bu problemlere temâs etmiş birçok düşünürlerde, oldukça hareketli fikir hamlelerine, dialektik metodlara, birbirini nakz eden, yâhut birbirlerine azçok uzak veyâ yakın benzerlikler gösteren çeşitli tasavvur'larla karşılaşmış bulunuyoruz. Bunların kendilerine mahsus lojik özelliklere sâhip olduğunu da inkâr etmek tabîatiyle kâbil değildir. Fakat bütün bu değişik nazariyeler arasında kabûl edilecek en mâkûl görüş acabâ hangisidir? Çünki L. Gardet'nin de haklı olarak gösterdiği şekilde Kuran bir "problemler kitabı" olmadığı yâni Kur'anda esasen bir problem vaz'edilmediği, üstelik orada herşey ap-açık bir şekilde târif ve tâyin edildiği için, (bk. br. s. 60) Tanrı konusunda islâmî inançlar sâbit ve muayyendir. Buna rağmen Tanrının bünye'si hakkındaki fikrî çalışmalar, ne geçmiş asırlarda ne de bugün için kendi hâline terk edilecek mâhiyette yânî basit ve alelâde bir durumda değildir. İşte bir taraftan bu sebebin sâiki ile diğer taraftan da Kelâmcılar'ın ve İslâm filozofları'nın yabancı -yâni İslâm dışı- fikir cereyanlarından aldıkları unsurlarla gittikçe zenginleşen bu muhtevâ, yine bu sebeblerle tâzeliğini hâlâ da muhâfaza etmek istîdadındadır.

Muᶜtezile kelâmcılarının Tanrı konusunda "ilâhî vahdet" i korumak ve garantilemek için "İsimler ve Sıfatlar" ı inkâr etmeleri (=*taᶜṭîl*) İslâm filozoflarının da onlara benzer nazariyelere sâhip olmaları pek tabîî olarak İslâmlık'ın ana kaynağını teşkîl eden Kur'an'ın muhtevâsını az çok tehlikeye düşürebilecek bir hâle zâten gelmişti. İşte "tefekkür" e menfî bir tavır takınmış olan mistik düşünürlerin de,

bilhassa Ebû Hâmid el- Gazzâlî (m. 1058-1111) 'nin dört başı mâmur bir hüviyete büründürdüğü "felsefe düşmanlığı" nın muakkipleri olarak, bu bakımdan harekete geçtikleri anlaşılmaktadır. Yoksa, ne Gazzâlî ne de ona uyan *"felsefe düşmanı"* fikir cereyanlarının bizzat "öz-düşünce" ye bir mâni teşkîl ettiğini kabûl ve iddiâ etmek gerçekten zor olur. Şu halde mesele, Tanrı tasavvuru'nun -Kur'âna uygun bir şekilde- Isimleri ve Sıfatlar'ı ile birlikte dikkate alınmasıyla açıklığa kavuşabilecek bir durumdadır. Aksine, "Tanrı tasavvuru" nu didik didik etmek ve O'nu mücerret bir fikir olarak, kâinâtın en yüksek katına, bütün varlığın muhayyel bir sembolü ve aklı'ın en yüksek ilkesi olarak yerleştirmek ve sonra da "erişilemez" ve "akıl tarafından zaptedilemez" bir durumda bırakmak, hangi fikre hizmet etmek olur? Şu Halde Tanrı'yı "mutlak g a y b" olarak bırakmak, O'nun üzerinde "düşünmemek", Tanrı kavramını "belirli bir târife sığdırmamak" ve sonuç olarak da bu mefhûmu "kendi hâline t e r k" etmek, biraz önce ortaya koyduğumuz bakımlardan mümkin değildir. Aksine onu *düşünmemiz*, kendimize göre *tasavvur* etmekte devâm etmemiz, kökleri zihnimizde bulunan tabîî ve insiyâkî, ister lojik ister psikolojik olarak mevcûd olan *fikirlerimizle bir uygunluk hâline sokmamız* lazımdır. Yalnız mesele, bunu başarmakta, başka bir deyişle: tâkib edilecek u s u l 'ü bulmaktadır. İşte birçok İslâm düşünürlerini birbirlerine z ı d hâle getiren, kendi aralarında bâzı Ekol'ler ve fikir cereyanları kurulmasına sebeb olan bu hâdise, yeni olarak ortaya çıkan her mütefekkir'in kendisine destek bulacağı bâzı eski görüşlere ayak uydurması, hiç olmazsa bâzı etkileri -kendi görüşlerinden kısmen ferâgat etmek pahâsına- kabûl etmesi de bununla açıklanabilir. Nitekim şimdiye kadar İbn ül-ᶜArabî'nin birçok şârihleri arasında bir tânesi ve üstâd'ının fikirlerini avâmîleştiren alelâde bir "muakkib" olduğu *zannıyla* üzerinde durumayan Konevî'nin de (ayr. bk. br. ö n s ö z) bu sebeble -İbn ül-ᶜArabî'nin büyük etkilerini muhâfaza etmekle berâber- çeşitli fikir cereyanlarına azçok intibâk etmesi ve bundan önceki fasıllarda birçok vesilelerle gösterildiği gibi, onlardan hatırı sayılır derecede bâzı felsefî unsurlar alması da böyle açıklanabilir. Bu hususları zâten bu araştırmanın muhtelif yerlerinde delilleriyle göstermiş olduğumuz için, bu konunun son sözleri olarak şunları kabûl etmek îcâb ediyor: Tanrı, passif-sübjektif-lojik bir tasavvur olarak n a s ı l düşünülürse düşünülsün yine de *Tanrı olarak kalıyor.* Yani denediğimiz bütün metodlar, Tanrı'yı *bilmek, târif etmek* ve O'na *erişmek* i ç i n kifâyetsiz görünüyor. Bu sebeble -Konevî'nin ifâdesiyle- Tanrıyı "bizâtihi kavram olarak" b i l m e k mümkin değildir. Şu halde aşağıda görüleceği gibi, Kone-

vî'nin bu meselede lojik ve metafizik agnostisism'e kaydığını müşâhede edersek, bunun Konevî'nin sistemiyle yüzdeyüz uygunluk gösteren Mukâşefe metodu'nun bir zarûreti şeklinde kabûl etmemiz gerekmektedir:

"... —*Kim Tanrı'yı vāḥid olarak bildiyse: bilememiştir;*
—*Kim Tanrı'yı Allāh olarak bildiyse: bilememiştir;*
—*Kim Tanrı'yı delil'ler, âyetler ve şāhit'ler ile..... bildiyse: yine bilememiştir;*
—*Kim Tanrıyı belirli bir târif'le bilmişse: bilememiştir;*
—*Kim Tanrı'yı, kendi nefsnin hâllerinden bir hâl ile bildiyse: bilememiştir;*
—*Kim Tanrı'yı ibâdet (taʿammul), ilim ve amel ile bildiyse: yine bilememiştir;*
—*Kim'in Tanrı hakkındaki bilgisi, bir husûsu dikkate almak, başka bir husûsu terk etmek gibi bir keyfiyette olursa, o kimse yine Tanrı'yı bilememiştir;*
—*Kim istihlâk yemeğini tatmış ve Tanrıyı bir gâye olarak görmüşse, onu yine: bilememiştir;*
—*Kim'in Tanrı hakkındaki bilgisi bir mûcib* (îcâb ettiren)... *üzerine tavakkuf ettiyse o kimse yine Tanrı'yı bilememiştir....*" [328] Çünkü:

"... *Allah'ı ancak Allahın kendisi bilebilir...*" [329].

Bütün bunların mantıkî sebebini açıklayacak olursak diyebiliriz ki, Allâh'ın *ne olduğunu* sormak mümkün değildir. Çünki bir varlığın *ne olduğunu* sormak, onun *mâhiyet*'ini târif etmek demektir. Daha önceleri geniş olarak açıkladığımız gibi (bk. mâhiyetler bahsi), "mâhiyet" deyimi kelime olarak *O nedir?* sorusuna cevap aramak'dan ibârettir. Üstelik bir nokta daha vardır ki, o da bir varlığın *basit* veyâ *mürekkeb* oluşuna dayanır: Bilindiği gibi basît cevherlerde mâhiyet ile varlık ayni şeydir; mürekkeb nesnelerde ise ayni şey değildir. Meselâ *rûh* ile *rûhun mâhiyeti* ayni şey olduğu halde, *insan* ile *insanın mâhiyeti* ayni şey değildir. (bk. br. not, s. 33, not, 131).

İmdi, bu durumda Allah dahi *basit* bir varlık olduğuna göre, *Allâhın mâhiyeti* (المائية الإلهية) yâni Allâhın ne olduğu aslâ açıklanamaz,

328 Konavī, *al-Nafaḥāt*., 54 b (3-15).

329 Konavī. *Iʿcāz*., 29 b (10). Bu söz esâsında meşhûr Sûfi al-Ḫarrāz'a aittir. bk. İbn al-ʿarabi, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, c. 1, s. 714 (Str. 13 vd.): لا يعرف الله الا الله

çünki Allah ile ilâhî mâhiyet arasında ayniyet vardır.

İşte bütün bu hususları daha açık ve seçik bir şekilde îzâh edebilmek için, bizzat Konevî'nin otoritesi olan Muhyiddîn İbn'ül-ᶜarabi'nin bâzı görüşlerini de dikkate almamız icâb eder. İbn'ül-ᶜarabi'ye göre de Allahın mâhiyeti olamaz [330]. Meselâ, «... *O'nun hakkında: O nedir? demek câiz değildir. Çünki Allahın mâhiyeti yoktur. O nedir? (demek) keyfiyet bakımından da câiz olmaz, zirâ O'nun keyfiyeti de yoktur... Allah'dan başka Tanrı yoktur* (لا اله الا الله) *(sözleri) cihetinden, sâdece Allahı bildik deriz. Fakat hakîkat yönünden... onu bilemeyiz. İşte bundan dolayıdır ki, Allah konusunda tefekkür câiz değildir, çünki O'nun hakîkatı kavranamaz* (aş. bk.). *Böylece düşünürler, O'nun zâtı (=mâhiyeti) husûsunda temsîl ve teşbihden kaçınırlar. Zirâ Allâh (fikrî) zaptedilmez! ve O, tavsîfe de, târife de sığmaz. Tefekkür ancak onun fiilleri ve yaratıkları konusunda olur...*» [331].

İbn'ül-arabi'ye göre Allâhın zâtı hakkındaki fikirler muhtelif'dir [332]. Allah (*akıl* ve *kıyâs*) ile idrâk olunamaz [333]. Çünkü *akıl* bir yaratıktır: yaratık ise, yaratan hakkında bir hüküm veremez [334]. Bu sebeble Allah konusunda nazariyeler muhtelif olmakla berâber, hepsinin de gâyesi aynidir [335]. Ve nihayet Allah konusunda bilgi, *isbât* ile değil *mükâşefe* (tasavvuf ve inanç) yoluyla olur [336].

İbn'ül-arabi işte bu sebebledir ki, *Allahın mâhiyeti ve zâtı* konusunda tefekkürün yasak olduğuna birçok defâlar işâret etmiştir [337]. Kendisi, Hz. Peygamberin yasağına rağmen, *Allahın zâtı* konusunda tefekküre dalan Ebū Hāmid el-Gazzâli'yi de bu sebeble tenkid etmekten geri kalmaz [338].

Netîce şudur: -Biraz önce işâret ettiğimiz gibi- Allah konusunda nazariyeler değişik olsa dahi, hepsinin de gâyesi aynidir. Bunu isbât etmek üzere de İbn'ül-arabi diyor ki: Allâha seslenirken;

330 İbn al-ᶜarabi, *al-Futūḥāt* c. 4, s. 192 (36).
331 İbn al-ᶜarabī, *İnşā al-davāʾir* (Hâlet ef. 869) vr. 160 b.
332 İbn al-ᶜarabi, *al-Futūḥāt*, c. 2, s. 236 (6); ayr. c. 2, s. 355 (29-34)
333 İbn al-ᶜarabi, *ayni eser*, c. 2, s. 597 (2 vd.)
334 İbn al-ᶜarabi, *ayni eser*, c. 2, s. 609 (8-9)
335 İbn al-ᶜarabi, *ayni eser*, c. 1, s. 464 (22); ayr. c. 3, s. 436 (26); ayr. c. 2, s. 236 (6)
336 İbn al-ᶜarabi, *ayni eser*, c. 2, s. 578 (24-25)
337 İbn al-ᶜarabi, *ayni eser*, c. 2, s. 431 (33); ayr. c. 2, s. 619 (4-5); ayr. c. 3, s. 100 (35-36); ayr. c. 4, s. 115 (21 vd.)
338 İbn al-ᶜarabi, *ayni eser*, c. 3, s. 516 (15-16)

Frenkler : *Ey Krebatur* (Creauteur!)
Acemler : *Ey Hudâ*
Türkler : *Ey Tanrı*
Habeşler : *Ey Vāḳ*
Rumlar : *Ey Thiya* (Theô!)
Ermeniler: *Ey Safāc* (Bugünkü ermenicede Asdvaz)
Araplar : *Ey Allâh* diye seslenirler.

Fakat İbn'ül-arabi'ye göre bütün bu lafızlar müteşabih (synonime) olup, tek bir manâya gelirler [339]. Kısaca —bu değişik isimlere ve bütün bu isimlerin ayni gâyede toplanmasına rağmen— Allahın mâhiyeti yine de yok (veyâ mechûl) dür. İşte bu sebebledir ki Tanrıyı ancak Tanrının kendisi bilebilir (bk. br. s. 80 ve not, 329): başka bir deyişle b i z Tanrıyı "bizâtihi ve saf mâhiyet" olarak tarif edemeyiz ammâ, O'nu hiç değilse -*Tüm-varlık'da tecellî etmesi* bakımından- m ü ş â h e d e edebiliriz. İşte Konevî'nin "İlâhî mâhiyet" konusunda bu "agnostik" davranışını müteâkıb: "Varlıkta tecellî eden Tanrı" nazariyesinde, evvelki davranışının tam aksine bir istikâmete yöneldiğini de araştırmamızın III. Kısım'ında görmüş olacağız. Bu sebeble, "bizâtihi mâhiyet" hâlinde *passif, sübjektif ve lojik* bir Tanrı tasavvuru i l e *aktif ve objektif* bir Tanrı tasavvuru, Konevî'nin panteist düşüncesinde birbirine sımsıkı perçimlenmiş olarak meydana çıkacaktır. Ve tabîatiyle Tanrı *Kur'ânda* bir g a y b olarak kalmakla berâber [340] gerek *Güzellik* (cemāl) ve *Mükemmellik* (kamāl) gerekse *Kudret* isimleriyle Kâinât'da, şuur, bilgi ve akıl taşıyıcısı olan İ n s a n 'a ayni şekilde bir *İdeâl Güzellik, İdeâl Mükemmellik* ve bir *Sonsuz Kudret* olarak görünecektir. İşte t e c e l l î denilen şey de budur.

339 İbn al-ᶜarabī, *ayni eser*, c. 2, s. 401 (10-12); ayr. c. 2, s. 760 (28-31); ayr. c. 3, s. 334 (24-26)

340 L. Gardet, *Allâh madd*. (Encl. of İslam) New éd. c. 1., s. 409 b.

III. BÖLÜM

YARATICI TANRI: VARLIK NAZARİYESİ

(Aktif - Objektif Tanrı Tasavvuru)

a) Tanrı - Kâinât bütünlüğü: İcâd - Vucûd dâiresi

Kavramların en küllîsini teşkil eden v u c ū d, daha önceki bölümlerde verilen genel târifler bakımından (bk. br. s. 23-25) *"yokluğa çevrilemeyen ve kendisinden başka bir şeyle anlaşılamayan"* bir k a v r a m olarak, Konevî'nin felsefesinde *Tanrı* ile *Kâinâ'* arasındaki m ü n â s e b e t bakımından da önemli bir mevkie sâhiptir. Çünki Konevî, bütün eserlerinde bir taraftan *bizâtihi Tanrı* adını verdiği *passif* Tanrı tasavvuru'ndan *aktif* (yaratıcı) olarak düşündüğü bir T a n r ı 'ya bu kavramla geçtiği gibi, diğer taraftan da Filozoflar'ın bu meseledeki u s û l 'ünü eleştirirken "yaratıklar" dan "Yaratan" a değil, fakat Yaratan'dan yaratıklar'a g i t m e k lâzım geldiğini belirtmektedir. (bk. br. s. 4).

İmdi: "bizâtihi Tanrı", başka bir deyişle: Kâinât ile i l g i 'si olmamak bakımından *passif* bir sûrette ele alınan bir Tanrı tasavvuruna, *vucûd* mutlak mânâda değil fakat çok belirli bir anlamda yüklenmektedir. Yânî Konevî'nin ifâdesiyle *"... Tanrı hakkında v u c û d, O'nun z â t 'ının aynisidir. Tanrı'dan b a ş k a varlıklar hakkında ise, o nesne'nin mâhiyet'i (=hakîkat'i) üzerine zâid (ilâve edilmiş) bir e m r (sıfat)'dır..."* [341]. Bundan başka Tanrının "saf vucud" veyâ "varlık nûru" olduğunu (bk. br. s. 25), üstelik ancak Spinoza'nın anladığı mânâda bir "cevher" sayılabileceğini (bk. br. s. 29) ve h ü v i y e t 'inin "mechûl" olduğunu (bk. br. s. 32), diğer taraftan lojik ve metafizik bakımdan *İlâhî Zât*'ın b i l i n e m e z oluşunu ve O'ndaki z a t 'ın v u c û d ile *ayni şey* sayıldığını (bk. br. not, 341) ve bütün bu "ana kavramları" ın (yâni: *Vucûd, cevher, zât, hüviyet, mâhiyet ve hakîkat'ın*) *Tanrının mâhiyeti*'nde merkezîleştiklerini görmüştük. (Bk. br. s. 43 vd.) Konevî bu sûretle, "mâhiyeti m e c h û l"

341 *Bk. br.* s. 42, not, 171.

olan Tanrının ancak *İsimler ve Sıfatlar teorisi* ile belirsiz bir târif kazandığına ve bunların "*İlâhî Zât*" a delâlet ettiğine işâret ettikten sonra (bk. br. 67 vd.) "*İsimler ve Sıfatlar teorisi*" vâsıtasıyla -geçici olarak- *Passif Tanrı* ile *Aktif Tanrı* tasavvurlarının ilk temâsını sağlamaktadır. (bk. br. s. 72) Nitekim Konevîye göre "İsimler" n e s n e'-lere delâlet etmekte ve bir taraftan onların ç o k olması, tekâbül ettikleri nesneler'in ç o k olmasından ileri gelmekte, diğer taraftan da "İsimler ve Sıfatlar" soyut ve somut varlık sâhaları arasında m u t a v a s s ı t bir rol oynamaktadır. Hattâ "İsimler ve Sıfatlar", tıpkı Platon'da olduğu şekilde mümkin nesneler'in değişmez ve i d e a l modellerini teşkîl etmektedir. (bk. br. s. 65).

Bütün bu sonuçlara göre, mâdem ki Tanrı z a t, mâhiyet, vucûd, hüviyet, vs. bakımından m e c h û l 'dür ve üstelik O'nu *bilmek* ve *târif etmek* için, Filozoflar gibi Yaratıklar'dan Y a r a t a n 'a gitmek mümkin değildir, o halde Tanrının "mâhiyet" bakımından "tasvir" ve "tarif" ini, -nesneler'e delâlet etmeleri cihetinden- İsim ve Sıfatlar'a dayanarak meydana getirmek, başka bir deyişle: bizzat nesneler'*de* ve genel olarak Kâinât'*da taayyün* ve *tecellî* eden Tanrı'yı b u l m a k ve bu sûretle de Yaratan'dan (Allah'tan) Yaratıklar'a i n m e k lâzımdır. İşte Konevî ile Tûsî arasındaki *Mektuplaşmalar*'da "Üçüncü problem" olarak geçen bahsin konusu da, bu meselenin eleştirmesinden ibâret bulunmaktadır: "*Ortak-Genel-Varlık*" (الوجود العام المشترك) adı verilen varlık sâhasının "bütün mümkin nesnelerin" toplumundan ibâret bir şey mi olduğunu, yoksa bunun b a ğ ı m s ı z bir varlık sâhası mı teşkîl ettiğini kasdeden sorusunda Konevî, şâyet m ü m k i n vasfında ise, böyle bir v a r l ı k 'ın -vucūd olmaktan ö t e 'ye- bir hakîkat'ının da bulunup bulunmadığını Ṭūsī'den sormaktadır[342].

Tûsî -şimdiden kısaca temâs edelim ki- *Ortak-Genel' Varlık*'ın ancak a k ı l '*da* şe'niyet kazanan (yânî aklî) bir varlık olduğunu ifâde eder[343]. Mâdem ki "Ortak-Genel-Varlık" ancak *aklî* olabilir, o halde bunun meydana gelmesi de yine -akıl sebebi ile- ancak a k ı l '*da* olur. Şu halde böyle bir "vucūd" ancak *mümkin* vasfındadır. Üstelik *ideal* ve *aklî* olan bu v u c û d 'un da başka bir vucud'u (yânî konkre varlık sâhası) vardır. İşte bu "Ortak-Genel-Varlık" kavramı da "*İkinci-Vucūd*" (الوجود الثانى) adını alan ve "Vucud'un vucûdu" (وجود الوجود)

342 Ḳonavi, *al-Mukātabāt.*, 19 a.
343 Ṭūsi, *ayni eser.*, 19 b.

sayılan konkre varlık sâyesinde akılda meydana gelmektedir [344]. Şu halde, Tûsî'ye göre "mümkin" vasfındaki böyle bir *Ortak-Genel-Varlık*'ın — "varlık olmaktan öte'ye — bir "mâhiyet ve hakîkat" i olamaz. Çünki Ortak-Genel-Varlık kavramı, birbirinin sebeb'i olan sonsuz varlık mertebeleri silsilesi'nin en sonunda bulunan *ideal* (ve bu sebeble de *cismanî realitesi olmayan*) bir kavramdan ibârettir. Nitekim Tûsî bu "mefhûm" un da — böyle bir görüş açısından ele alındığı takdirde—kavranmasında hiç bir güçlük kalmayacağını ifâde etmektedir [345]. Oysa Konevî'nin felsefesinde *al-Vucūd* adıyla kasdedilen şey iki ayrı anlam taşımaktadır. Birinci anlamda bizâtihi varlık demektir ve bu mânada "Vucûd", Konevî'ye göre ḥaḳḳ (yani *gerçek*) tir. Bu nevî varlıkda terkîb ve kesret (çokluk) yoktur. İkinci anlamda ise "Vucûd" sozü Tanrı için kullanılır. Fakat bu "isim" Tanrı konusunda hakîki bir isim değildir. Aksine onun ismi, kendi vasf'ının; Sıfatları'da kendi zat'ının aynisi sayılır [346]. Bu sûretle lojik bakımından iki ayrı anlam taşıyan vucûd'u Konevî bir yana bırakarak, Vucud'un metafizik bakımından tek olduğunu, iki ayrı varlık sâhası'nın aslâ bahis konusu olmadığını çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır [347]. Diğer taraftan Konevî'nin terminolojisinde *Genel Varlık* (الوجود العام) tâbiri geçer ki, bunun da evvelkilerden çok değişik bir mânası vardır. Konevî bu deyimle Tanrı'dan sudur eden *tek-varlık*'ı kasdeder. Bu da İlk Varlık sayılır ve ayni zamanda Tanrı'dan sonra en yüksek ilkeyi teşkil eden "*İlk akıl*" (العقل الأول) ve "*Yüce kalem*" (القلم الأعلى) (bk. iler.) ile diğer bütün varlıklar arasındaki mertebelerde bulunan mevcûdlar mânâsına gelir [348]. Şu halde lojik bakımından ele alınırsa: *vucûd* kavramı Konevî'nin felsefesinde, ilk anlamıyla —soyut veyâ somut— bütün nesneleri içine alan bir varlık sâhasını kaplar; metafizik

344 Ṭūsi, *ayni eser.*, 20 a - 20 b — Curcāni, bu noktayı daha açık olarak şöyle izâh eder. Söz gelimī, ateş'in bir varlığa (vucūd'a) sahıb olduğu ve bununla kendisinden bazı hükümlerin (yâni niteliklerin) zâhir olduğu; kendiliğinden "ışık verme", "yakma" vs. gibi eserler sâdır olduğu husûsunda şüphe yoktur. İşte bu nevî "varlık"a, Curcâni, "ayni" (concret=somut) adının verildiğini ve bunda hiç bir anlaşmazlık bulunmadığını ifâde eder. Kendisine göre anlaşmazlık şundadır: Acaba ateş'in bu somut varlığından başka. (adı geçen bu keyfiyetlerle ilgisi bulunmayan bir "başka varlık"ı) var mıdır, yok mudur? Bu "başka varlık" ise zihnī varlık (al-vucūd al-zihnī) adını alır. Böylece zihin'*de*, mevcûd olan şey, "hârici vucûd" ile vasıflanan māhiyet'in ta-kendisidir. Bk. Curcânī, *Şarḥ Mavaḳıf*, s. 100.

345 Ṭūsī, *Mukātabāt*, 20 b.

346 Ḳonavī, *Miftāḥ al-ġayb*, 15 a (1-7).

347 Ḳonavī, *ayni eser.*, 14 a (13) - 14 b (1).

348 Ḳonavi, *ayni eser*, 13 b (2-7).

bakımdan ise, -birçok dallara ve kategorilere ayrılmasına rağmen-vucud'un t e k oluşu üzerinde isrâr edilir. Şüphesiz ki bu sûretle Tanrı ile Kainât d ü a l i s m 'inden kaçınarak her ikisinin de tek ve ayni şey oluşunu îmâ eden bu nazariye, *Vahdet-i vucûd* nazariyesinin tohumlarını şimdiden içinde saklamaktadır. Bu sûretle açıkça görülmektedir ki, Konevî, Tûsî'nin aksine olarak "Ortak-Genel-Varlık" ı *aklî* değil fakat *şe'nî* olarak kabûl etmekte ve bütün varlıkların realite içinde toplandığını belirtmektedir.

Konevî'ye göre v u c û d, bir bütün olarak *İyilik* (Ḥayr) dir. *İyi*, ancak *İyi*'yi meydana getirdiği için bu vasıftaki bir vucûd dahî ayni vasıftaki "vucûd" u meydana getirir [349]. İşte Platon'da görüldüğü şekilde *İyi İdeası*'nın (Tanrının) hâkim olduğu bütün varlık, bu sûretle Konevî'nin düşüncesinde de bütün *Kâinât'ın esası*'nı teşkîl eder. Bu "h a y r" (=خير) ayni zamanda *yayılan* yani her şeyi içine alan bir *varlık* (الوجود الشامل) olarak Tanrının "rahmet" idir [350]. Vucud, Tanrıdan s u d u r etmiş tek-varlık'tır. Çünki Tanrı "t e k" (vāḥid) olduğu için, ancak t e k olan'ı meydana çıkarabilir. (=İzhâr) İşte bu t e k olan şey (al-vāḥid) Konevî'ye göre mümkin nesnelere f e y z (فيض) olunmuş bulunan Genel-Varlık'tır [351]. Bu Genel-Varlık (*al-vucūd al-ᶜāmm*) ise -yukarıda belirtildiği gibi-, Tanrının herşeye y a y ı l a n rahmeti'dir [352]; Vucûd'tan h â r i ç kalanlara ise bunun şumûlü yoktur [353]. Nihâyet Konevî, bu "yayılan vucud" u mümkinlerin hakîkatları üzerine vâki olan bir n û r şeklinde telâkkî eder [354]. Bu sûretle görülüyor ki Konevî, evvelâ Tanrı-Kâinât düalismini ortadan kaldırmakta, diğer taraftan Kâinât'ın, -Tanrıdan s û d u r ederek müstefâd olması bakımından- ezelî oluşunu kesin bir şekilde reddetmektedir. Çünki Konevî'ye göre "... *Âlem, Tanrının k u d r e t 'iyle inkılâb etmiş ve bu sûretle bir var-olan-şey* (امر وجودى) *hâline gelmiştir... Âlem aslâ ezelî değildir: aksi halde Tanrıya musâvıḳ* (Tanrı kadar ezelî) *olurdu... Ve böylece Tanrı g i b i, kendi zâtıyla g e r e k l i sayılırdı... Şu halde âlemin mertebesi s a f (maḥż) yokluk ile Tanrı arasında bir mertebe*

319 Ḳonavī, *al-Asmā*ᵓ., 109 b (4-5).

350 Ḳonavī, *Iᶜcāz.*, 68 a (4-5): *Rahmet* ve *Rahmān* isimlerinin Tanrı ile Varlık arasındaki mutavassıt rolü hk. bk. s. 93.

351 Ḳonavī, *Miftāh.*, 13 b (2-4).

352 Bk. br. not, 350; *ayr.* İbn al-ᶜArabī'nin bu husustaki fikirleri için bk. *Fuṣūṣ* s. 14.

353 Ḳonavī, *Iᶜcāz.*, 31 b (8-9).

35 Ḳonavī, *Iᶜcāz.*, 51 a (9-11).

sayılmaktadır. . . " [355]. Netîce olarak Konevî "âlem" i *mutlak yokluk* ile T a n r ı arasında bir mertebe şeklinde açıklarken şüphesiz ki Kâinât'ın mutlak yokluk'tan —Tanrının irâde ve kudret'i ile— meydana geldiğini de ifâde etmiş oluyor. Kendisine göre "*. . . Âlem Tanrının b i l g i 'sinin sûreti ve görünüşü* (مظهر) *dür; Tanrı âlemi kendi nefsinde ezelî olarak bildiği şekilde yaratmıştır. Var-olan her şey, işte bu sûretle ortaya çıkmıştır. Tanrının vucud'u ile m ü s â v ı k olabilecek (yâni Tanrı kadar ezelî) bir v u c û d bulunamaz. . .*" [356]. Tanrının Kâinât'ı *yaratması* Genel-Varlık'ta görülen "İlâhî Sevgi", başka bir deyişle, Tanrının gerek kendine gerekse Kâinat'a olan s e v g i 'sidir [357]. Kısaca Kâinat, Tanrının bir g ö l g e 'sinden ve O'nun bilgi'sinin bir "görünüş" (مظهر) ünden ibârettir. [358].

İslâm filozofları ise Tanrının Kâinâtı yaratmasını *İlâhî düşünce* ile açıklamak istemiştir. Meselâ Farabî Tanrının y a r a t ı ş 'ını rasyonel olarak açıklayabilmek için, Allah'*ta* bizim a k l 'ımıza benzemeyen ulvî bir akıl bulunduğunu ve bu aklın, Tanrının kendi mâhiyet'inden sayıldığını anlatır. Bu sûretle Tanrı, —Fârâbî'ye göre— *saf akıl*'dan ibâret görünür. Fakat böyle bir nazariyede Tanrının yaratmış olduğu Kâinât ile âdetâ hiç bir ilgisi yok intibaı uyanmaktadır. Şu halde Tanrı ile Kâinât arasındaki münâsebet ve ilgileri nasıl izâh edebiliriz? Mâdem ki Allah bu "madde âlemi" ile herhangi bir i l g i 'ye sâhip değildir, o halde böyle bir tasavvur İslâmî inançlarla da tezâd hâlinde sayılmaz mı? Bu sebeble İslâm düşünürleri, bu zarûretin netîcesinde Tanrı ile Kâinât arasındaki münâsebetleri tesbît etmek mecbûriyetinde kalmış ve bu meseleyi F e y z (فيض) ve S u d û r (صدور) nazariyesiyle açıklamak istemişlerdir [359].

Hem Konevî'de hem de İslâm filozoflarında çok sık tesâdüf olunan ve metafizik bir terim sayılan F e y z (فيض) acabâ nasıl açıklanabilir? Esâsında oldukça belirsiz ve üstelik îzâh edilmesi de gerçekten güç olan bu deyimi, önce Yeni-platoncular açıklamak istemiş fakat onların bu konudaki îzâhları bir takım benzetmelerden ileri gitmemiştir. Meselâ Plotinus, BİR (=TANRI) 'den AKIL'ın s u d û r ediş şeklini

[355] Ḳonavi, *al-Ḥadīs.*, 67 a (4-14).
[356] Ḳonavi, *Iᶜcāz.*, 67 a (11-15).
[357] Ḳonavi, *Miftāḥ.*, 10 a (9-12).
[358] Ḳonavi, *Iᶜcāz.*, 79 a (14).
[359] İ. Madkour, *La Place d'al-Farabi.*, s. 74-75; ayni mesele için ayr. bk. Djemil Saliba, *La Metaphysique d'Avicenne.*, s. 125 vd.

birşeyden yayılan güzel koku veyâ *güneşten ışıkların hâsıl olması* şeklinde tipik benzetmelerle izâh etmek istemiştir. Fakat itirâf etmeli ki, bu gibi teşbîhler *Feyz* ve *Sudûr* meselesini tam olarak açıklamaktan uzaktır. Çünki Feyz (فيض) lûgat anlamıyla *"taşmak"* demektir. Fârâbî'ye göre Feyz, Tanrının kendi "mâhiyet" ini düşünmesi ile olur. İşte Tanrı'daki yaratış (=îcâd) böyle bir "düşünce" nin eser ve netîcesi sayılmaktadır. Şu halde görülüyor ki İslâm Peripatosçularında "İlâhî Düşünce" Tanrının yaratıcılığı mânâsına gelmektedir.

Gerçekten metafizik bir açıklama teşkîl etmekle berâber bu nazariyeyi bütün şumûlü ile kabul etmek o kadar kolay değildir. Filozofları çok tenkîd etmiş ve üstelik *"Feylesofların maksadları"* ve bir de *"Feylesofların tahribi"* adlı iki önemli eser yazmış olan Gazzali (1058-1111) (bk. br. s. 6, not 9), filozofların ağzından bu meseleyi daha açık olarak îzâh etmiştir: Filozoflara göre Allah, kendi mâhiyet'ini düşünmek sûretiyle başka varlıkları meydana getirmektedir. Örnek olarak insanda da durum böyledir. Biz kendimiz için özenilen bir şeyi tasavvur ettiğimiz zaman, içimizde onu tahakkuk ettirmek ihtiyâc ve arzusu uyanır ve üstelik bu arzû ve ihtiyâcımız ne kadar kuvvetli olursa onun gerçekleşmesini de o nisbetle *isteriz* ve böylece mânevî sâhamız olan *akıl*'dan maddî bünyemize yayılan bir kuvvet ve hareket doğar. İşte bu meseleyi kendi buluşu ile daha açık bir örnekle ortaya koymak isteyen Gazzâlî'ye göre, misâl olarak oldukça yüksek iki dıvar arasına, bir insanın yürüyebileceği genişlikte bir "kalas" (tahta) konulsun. Baş döndürücü yükseklikteki bu "dar köprü" üzerinden geçecek olan "insan", *şâyet önceden düşeceğini tâsavvur ederse,* dengesi bozulur ve gerçekten de düşer. Halbukî ayni insan, yerde bulunacak olan ayni "dar köprü" üzerinden, râhatça ve düşmeden yürüyebilir. Çünki onun zihninde daha önceden bir düşme endîşe veyâ tasavvuru olmamıştır. Şu halde İnsan'ın düşmesi (fiil) bizzat insan'ın kendi düşüncesi (tasavvur'u) ile tahakkuk etmiştir [360]. İşte "tasavvur" ile "action" arasındaki mantıkî ve hattâ fizik bağlantıyı çok açık btr şekilde ortaya koyan bu îzâh tarzı, metafizik sâhasına da aktarıldığı zaman Tanrının bu Kâinât'ı yaratış'ını anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Bu sûretle görülüyor ki Tanrı, önce kendi mâhiyet'ini düşünmüş ve böylece bu "tasavvur" dan bir aksion yâni Tanrının kendisinden başka bir şey meydana gelmiş ve yaratılmıştır.

360 Bk. al-Gazzālī, *Makāṣıd al-falāsifa*, (Mısır, h. 1331), s. 164-165. Gazzâlî bu fikri gâliba İbn Sinā (bk. *İşārāt*, s. 216)'dan almıştır. krş. İ. Madkour, *La Place d'al-Farabi.*, s. 75-76.

Allah'da "düşünce" nin "bir şey" meydana getirdiği meselesinden bahsederken, Gazzâlî'nin güzel bir benzetmesinden istifâde etmek istemiştik. (bk. s. 88) İşte "maddî olmayan" bir düşünce (veyâ tasavvur), kendisinden tamâmen bağımsız olan bir şeyi, meselâ bir maddeyi bu sûretle meydana getirmiş oluyordu. Gazzâlî'nin vermiş olduğu bu örnek, İbn ül-arabî'de başka bir benzetme hâlinde mevcuttur. Diyor ki:

"Biz, sıhhati (yani sıhhatli olmayı) tasavvur ettiğimiz zaman, kendimizde sıhhat" meydana gelir. Halbuki *hastalığı* düşündüğümüz zaman da, hastalık ortaya çıkar. İşte diyor İbn ül-arabî, rûhî tasavvurlar, olayların meydana gelmesinin ilkelerini teşkîl eder mânasındaki meşhûr kâide budur [360 *]. Bu misalde aklımıza uygun gelen birçok taraflar mevcuttur. Gerçekten tasavvur, maddî olmayan birşeydir. Fakat esenlik yâhut hastalık tasavvuru, fiil hâline (yani bizzat sıhhat veyâ hastalık hâline) gelince, bu hastalık ağrı, vs. gibi maddî tezahürlere sebeb olduğu için, tabiatiyle böyle bir tasavvur da bu sûretle maddî bir varlığın doğmasına imkân hazırlıyor. İşte İbn ül-arabî, Allah'daki bu tasavvur'un madde'yi veyâ herhangi bir ruhî varlığı meydana getirmesini —*psikolojik delil* adını verebileceğimiz— bu delille îzâh etmek istemiştir. Ondaki bu îzâh tarzının ise, Gazzâlî'nin misâlinden benzetme sûretiyle alındığı açıkça görülmektedir. Yaratış (=*Icâd)* meselesinin ilk kademesini teşkîl eden husus işte bundan ibârettir. Şu kadar var ki, İslâmî inançlara göre Allah'ın OL! (كن) emriyle bu Kâinât'ın meydana geldiği bilinmektedir. Fakat bu OL! emri üzerinde biraz daha durmamız îcâb ediyor: Bilindiği gibi, burada bahis konusu olan OL! sözü tek bir lafızdan ibârettir. Kur'ânda "*Allah bir şeyi istediği zaman* OL! *der, o da o l u r*" âyetinin, (XXXVI/82) içindeki mânâ, göründüğü kadar basit değildir. Çünki bu âyette evvelâ *istemek* (=İrâde) deyimi kullanılıyor. *İstemek* (=İrâde) ise, o isteyişle alâkalı bir *tasavvur*'u da gerekli kılar. Meselâ bir şeyi istediğimiz zaman, muhakkak ki, o şeyi daha önce *tasavvur* ederiz. Bu tasavvur bizde *neyi, nasıl* ve *niçin* istediğimizi gösterir. Şu halde bu tasavvurda bir *takdîr* meselesi de bahis konusudur. Bizzat İbn ül-arabî'den alacağımız bir kanıt bize bunu açıkça göstermektedir. "*Yaratıştaki ilk ilâhî eser, t a k d î r 'dir. Şu halde yaratılmış şeyler konusunda takdîr, tıpkı bir mühendisin kendi zihninde tasavvur ettiği plânlardan birini kâğıt üzerine çizmesi gibidir*" [360 **]. İşte bu durumda görülüyor ki, nasıl bir

360 * İbn al-ᶜarabī, *al-Bulga*, vs. 166 b.

360 ** İbn al-ᶜarabi, *al-Futūḥāt*, c. 2., s. 69; Buradaki ibârenin tercümesini değil sâdece kasdettiği mânâyı vermiş bulunuyoruz.

mühendis evvelâ tasavvur hâlinde bir bina modeli düşünürse ve ondan sonra *kuvve* hâlindeki bu tasavvurunu bir kâğıt üzerine çizmek ve hattâ bizzat bina'yı meydana getirmek sûretiyle *fiil* hâline sokarsa, işte Allah da, evvelâ "düşünce" hâlinde kâinât'ı böylece "tasavvur" etmiş, sonra da OL! emrini vermiştir. Şu farkla ki Allah'ın OL! emri ile mühendisin bu kâğıt üzerinde plân çizmesi birbirine benzetilmekle berâber, Allah'ın OL! emri sâdece bir emir'dir ve maddeyle alâkalı değildir. Halbuki muşahhas misalde görülen "plân çizmek" "bina yapmak" keyfiyetleri *maddî*'dir. Şu halde filozofların *sudûr* nazarîyesindeki güçlükleri, bizzat Kur'âna ayak uydurulmuş olsaydı kolayca halledilebilirdi. Çünki filozoflar gerçi evvelâ Allah'dan *tek birşey*'in sâdır olduğunu söyleyerek, madde'nin yaratılması için birbirinden sâdır olmuş akılların en sonuncusuna bu işi havâle etmişler ve böylece gayri maddî bir Allah ile maddî olan Kâinât arasındaki ayrılığı nazarî olarak tesbît etmeğe çalışmışlardır. Fakat daha önce işâret ettiğimiz gibi bu nazariyedeki çürük ve tutulmaz noktalar gözden kaçmamalıdır.

Netîce şudur ki, Allah'ın bu Kâinatı *yokluk*'dan yaratması için kullanılan *sudûr* nazarîyesindeki "akıllar ve felekler" mutavassıt kabûl edilecek yerde, şâyet Allahın irâde'sini ifâde eden OL! emri, ondan ilk sâdır olan bir unsur sayılsaydı, bu mesele, filozoflardaki gibi çapraşık bir duruma düşmezdi.

Diğer önemli bir mantık meselesi de şudur: Mantıkî zarûretle hükmederiz ki, birşey mâhiyetçe ancak kendi benzerini meydana getirebilir. Bilhassa "basit ve tek" bir varlık'dan yine "basit ve tek" bir varlık meydana gelmek îcâb eder. Bu sûretle Allah, "basit" ve "tek" olduğu için, ancak kendisi gibi bir varlık meydana getirmek durumundadır. İbn ül-arabî bu konuda *"aklın hükmünün vahdetine göre, bir'den ancak bir sâdır olur"* demektedir [361]. Bu sebeble reîs'ul-hükemâ, yani filozofların başkanı lâkabını kazanan İbn'i Sina'yı kasdederek onun "Tek olan Allah'tan" ancak t e k birşey sâdır olur demesinde, İbn-i Sînâ kendisinden, "tek" değil de "bir çok şeyler" i bir hamlede sâdır etmek kudreti bulunmadığını söylemekten de kaçınmıştır diyor [361*]. Şu halde Allah, mantıkan ancak kendisi gibi "tek" birşey yaratmış ve dediğimiz gibi Allah "basit" olduğu, üstelik kendisinde terkîb ve kesret (çokluk) bulunmadığı için bu ilk yaratılan şeyin de, Allah gibi *basit ve gayri maddî* olması, mantık ve akıl bakımından gereklidir.

361 İbn al-ᶜarabī, *al-Futūḥāt*, c. 2, s. 34.
361* İbn al-ᶜarabī, *al-Bulga*, vr. 160 a.

Yalnız, bir çiçekten "sâdır olan (çıkan ve yayılan) güzel kokular" gibi (bk. br. s. 87-88) bir benzetme ile bu sudûr nazariyesi pek anlaşılacak cinsten değildir. Bir çiçekten koku sâdır olması gibi bir maddî teşbih, Allahtan bir şeyin nasıl sâdır olduğunu tabîatiyle îzah edemez. İşte bu sebebledir ki İbn ül-arabî, bir başka eserinde *"Allahtan, birçok şeylerin sâdır olması, ancak b e n z e t m e sûretiyledir... gerçek sûretle değil..."* demiştir [361 **].

Şimdi gelelim tekrar Allahın "tasavvur ve takdîr" meselesine: Demiştik ki Allah, âdetâ bir mühendis gibi evvelâ düşünür, tasavvur eder; onun bu tasavvuruna da "takdîr" adı verilir. İmdi, bir şeyi düşündüğümüz zaman, evvelâ o şeyi, bu tasavvur çerçevesinde "bilmiş" oluruz. İşte diyor İbn ül-arabî Allah'ın yaratması da böyledir. Çünki O, evvelâ *bilir,* sonra *yaratır!* Allah'ın bu "bilgi" sine de fi'lî yâni aktif (başka bir deyişle: yaratıcı) bilgi adı verilir. Halbuki insan bilgisi ise, nesnelerin varlığından çıkmış (istifâde edilmiş = müstefâd) bilgi olup bu, evvelkinin aksine: infiâlî (passif) bilgi ismini taşır. Bu sebeble diyor İbn ül-arabî, insan bilgisi, bilinen şeyler değişirse, değişmek mecbûriyetindedir fakat Allahın bilgisi hiç değişmez ve daimâ "sâbit" kalır [362].

Netîce şudur ki: Kâinât Allah'dan s â d ı r olmuştur. Yalnız Allahdan s u d û r eden bu varlık, Allah ile ayni mâhiyette değildir. Bunu kasdetmek üzere İbn ül-arabî diyor ki: *"Mümkinler varlık içinde, yok iken sonradan ortaya çıkmışlardır. Şâyet (bunlar) Allahdan (parça'nın bütün'den ayrılışı gibi) sâdır olsaydı, o zaman, varlık'dan varlık'a sâdır olmuş ve böylece de, ezeliyetde kendi kendisine kaim bir varlığı (ayn'ı) bulunmak vasfını kazanmış olurdu. Biz bu kanaatda değiliz... ... bu konuda, mümkin varlıkların görünmesi (yâni ortaya çıkması) keyfiyetini içine alan güzel bir kitap yazmış bulunuyoruz ki, «Kitâb'ül-cedâvil»'de bu faslın bir kısmından bahsettik...* [362 *].

Çok enteresan bir noktadır ki, Konevî'nin dahî İslâm Peripatosçularından almış olduğu bu "feyz" ve "sudur" mekanizması, Tanrının Kâinât'ı yaratmasında ilk merhale olarak görünmektedir. Bu sûretle Konevî'nin Yeni Platoncular ve İslâm Maşşā'î'lerinden mülhem bulunduğu kolayca kabul edilebilir. Şu farkla ki, İslâm peripatosçuları'nda

361 ** İbn al-ᶜarabī, *Kitāb'al-Ḥakk,* vr. 61 b.

362 İbn al-ᶜarabī, *al-Bulga,* vr. 33 a.

362 * İbn al-ᶜarabī, *Kitāb'al-Ḥakk,* vr. 62 a; Demek ki, *Kitāb'al-Cadâvil (İnşā' al-davā'ir) K. al-ḥakk*'dan önce yazılmıştır.

görülen *sudur* nazariyesinde Tanrı, her şeyden önce -Yeni platoncularda olduğu şekilde- BİR'dir. Oysa Konevî Tanrı'nın İYİ olduğunda ve İYİ'nin de İYİ'den sudur ettiğinde isrâr eder. Bu sûretle Konevî'nin İYİ İDEASI olarak düşündüğü - ve Platonculuktan mülhem olduğu anlaşılan - Tanrı tasavvuru, çok saf bir "pantheisme" in eseri şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Sudur meselesinde Konevî ile Filozoflar arasında görülen ikinci ayrılık ta, Tanrıdan sâdır olan ilk şey'in ne olduğunda mündemiçtir. Filozoflara göre Tanrıdan sudur eden ilk varlık "İlk-akıl" (al-ʿaḳl al-avval)'dir. Şüphesiz ki Tanrının bünyesini çokluk (kesret)'ten kurtarmak için vaz' edilen bu "İlk-akıl", tek (vâḥid) olan Tanrı ile çok (kesir) olan Kâinât arasında bir "mutavassıt" olarak gösterilmektedir. Filozoflara göre bu "İlk-akıl" Kâinât'taki çokluk'un "kaynağı" dır. Şu halde Kâinât'ın çok oluşu, Tanrının "zat ve mâhiyet" ine bir zarar vermemek için, ondan sâdır olan "İlk-akıl" a dayandırılmaktadır. Tabîatiyle "İlk-akıl" ın mutlak anlamda Kâinât'ın ilke'sini teşkîl ettiği de kasdediliyor değildir. Çünki İlk-akıl, biraz önce îzâh edildiği şekilde, Tanrı'dan sâdır olan "İlk-varlık" tır: Kendisi tek'tir, fakat bünyesinde çokluk istîdâdı mevcuttur.

Lojik zarûretler netîcesinde bizzat tek olan İlk-akıl'ın bünyesinde çokluk'un nasıl bulunduğunu kabûl etmek o kadar kolay değildir. Sâdece kesret vasfını Tanrıya yüklememek için, metafizik bir açıklama zarûreti olarak kabûl edilmiş görülen İlk-akıl'ın mevcûdiyeti, geçici olarak dikkate alınsa, bu en basit bir fikir hamlesine dahi karşı koyamıyacak bir durumda kalır. Çünki bir taraftan kesret'in pek sûnî bir mantıkî zarûret netîcesinde Tanrıya değil fakat İlk-akıl'a yüklendiği gözden kaçmadığı gibi, diğer taraftan da İlk-akıl'ın hem vahid sayılması hem de kesret'e masdar olması, sâdece sofistik bir delil kılığında görülüyor. Vahid olan Tanrı ile Kesret âlemi arasında -Tanrının *bir* oluşuna hiç zarar vermeden- irtibât bulmak ta gerçekten güç bir iştir. Bu güçlüğü sâdece filozoflar değil fakat Skolastik düşünce çerçevesinde kalmış bütün düşünürler çekmiştir. İşte aynı güçlük bizzat Konevî'de de mevcuttur. Fakat Konevî bu meseleyi başka bir yönden ele almak istemiştir; Ona göre Tanrıdan ilk sudûr eden varlık "Tek-Bir-Şey" dir ve bu da "Genel-Varlık" anlamında olmak şartıyla "İlk-akıl" dır. (bk. br. s. 84 vd.) Bu ise Konevî felsefesinde mücerret bir kavram olarak değil, fakat Kâinât'ın kaba taslak "bütün" ü şeklinde görülüyor. Üstelik adı geçen "İlk-akıl" (veyâ: Genel Varlık) Tanrının rahmet'inden ibâret sayılıyor. İşte Konevî'yi

İslâm Peripatosçularına benzeten başlıca unsurlardan biri de adı geçen "Genel-Varlık" (al-vucūd al-ʿamm)'ın filozoflardaki İlk-akıl ile aynî şey olması, diğer taraftan da "İlk-akıl" ın varlık mertebeleri arasında bulunan mevcudlar için o r t a k bir terim, yâni genel bir varlık sâhası teşkîl etmesidir. Fakat Tanrının r a h m e t 'nin "Genel-Varlık" (İlk-akıl) ile i d e n t i q u e sayılması da Konevî'yi filozoflardan ayıran daha bâriz bir noktadır. Bu sûretle Konevî, bütün eserlerinde "*Varlık Dairesi*" (Dāiret ül-vucûd) deyimi ile, Tanrıyı da kapsayan Bütün-Varlık'ın bir d â i r e teşkîl ettiğini, O'ndan sâdır olan şeyin yine O'na döndüğü veyâ herşeyin "Tanrıdan ibâret" olduğunu anlatmak ister. Bu sûretle Aristoteles'ten mülhem olan İslâm Peripatosçularındaki gibi "mükemmel" den "daha az mükemmel" varlık sâhalarına doğru Tanrı'dan ç o k l u k-âlemi'ne inecek yerde, Konevî, "Tanrı-Kâinât" v a h d e t 'i üzerinde isrâr ederek, bu "Vucud dâiresi" nin İlk yarısına: Tanrının r a h m e t 'ini; ikinci yarısına da: İlâhî rahmet'i kabûl eden varlık sâhasını yerleştirir.

Bu sûretle (A) bölgesinde, Tanrının herşey üzerine yayılan rahmet'i ve mümkinler üzerine inbisat eden v u c û d 'u bulunur [363]. (B) yarım dâiresinde ise "rahmete sâhip olan" (al-marḥūm) bütün varlıklar bir sıra hâlinde görülür. Yine (B) yarım dâiresinin üst kutbunda, Tanrıdan sâdır olan *İlk-varlık*, (=*İlk-akıl*= *Genel varlık*) ve onun şumûlüne giren tabaka ve mertebeler bulunmakta ve bu yarım dâirenin en son merhalesini de "*vasaṭ-i cāmiʿa*" (toplayıcı ortam) olarak tavsîf edilen i n s a n teşkîl etmektedir. İşte bu sûretle de bir silsile hâlinde: *Allah* → *İlk Akıl* (*Rahmet*=*Genel varlık*) → *İnsan* → *Allah* hâlinde bir "*vucûd dâiresi*" meydana gelmektedir. İşte açıkça görülüyor ki ALLAH (=A) ile KÂİNAT (=B) (Ulvî ve süflî âlemler) arasındaki münâsebet Konevî'nin felsefesinde Tanrının isimlerinden biri olan *r a h m e t* (*al-Raḥmān, al-Raḥīm*) adıyla teessüs etmiştir. Bu r a h m e t (=A) 'in mukâbilindeki Kâinât (=B) sâhası da, prensip bakımından yine bu kavrama dayanmış oluyor.

b. Kâinâtın b e ş mertebesi: (*al-ḥażarāt al-ḫams*) [364]

Konevî'nin felsefesinde Kâinât, "*beş hazret*" (veyâ: m e r t e b e) [365]

363 **Bk.** Valiyüddin Carullah ktp. no, 2097, vr. 6 a

364 Bu hususta etraflı açıklamalar için bk. N. Keklik, *Sadreddin Konevî'de İnsan, Kader ve Ahlâk*, s. 68 vd.

365 "*Hazret*" (çğl. al-ḥażarāt = الحضرات) Konevî'nin terminolojisinde açık olarak

hâlinde görülmektedir. *Genel-varlık* sâhasına giren —ister rûhî isterse müşahhas— her mevcûd ancak bu "beş mertebe" den bir tânesine dayanmaktadır [366]. Esâsında M. İbn al-ʿArabî'ye âit olan bu nazarîyede [367], her mertebe için bir *"ilâhî olgunluk"* (al-kamāl al-rabbānī) mevcuttur ki, bu da *İnsânî Görünüş* (al-mazhar al-insānī) ile devâm ve zuhûr eder. Konevî'ye göre, kim vucud dâiresi'nin o r t a s ı n d a -tıpkı Hz. Muhammed gibi- bir "merkez noktası" teşkîl ederse, bu mertebeler üzerinde o şahsın hüküm ve tasarruf'u da o derecede umûmî olur [368].

İmdi burada bir noktaya önemle işâret edelim ki, Konevî'de de gördüğümüz bu "beş mertebe" nazariyesinde mertebeler'in tertîbi her zaman ayni değildir. Zâten Konevî bu nazariyeye başlıca iki önemli eserinde temâs etmiştir. Birincisi *"Iʿcāz al-bayān"* diğeri de *"al-Nafaḥāt* adlı eserlerinde; üstelik "Iʿcāz" da verilen bilgiler ve mertebelerin sırası dahî birbirine uymamaktadır. Meselâ adı geçen eserin baş tarafında [369] mertebeler şöyledir:

1. Mertebe: *Gayb hazreti*
2. Mertebe: *Şahâdet hazreti*
3. Mertebe: *Cem hazreti* (İnsanlık mertebesi)
4. Mertebe: . . . .
5. Mertebe: *Ruhlar âlemi ve Levh-i mahfuz*

Yine ayni eserinde başka bir tertîb daha vardır [370]:

1. Mertebe: *İlâhî g a y b*
2. Mertebe: *İzâfî g a y b* (Ruhlar âlemi)
3. Mertebe: *Şahâdet hazreti*
4. Mertebe: *Şahâdet'e olan nisbeti daha yakın mertebe*
5. Mertebe: *al-amr al-cāmiʿ* (İ n s a n) *hazreti.*

---

mertebe anlamına gelir. Zîrâ bâzen *"al-ḥażarāt al-ḫams"*, bâzen de *"al-marātib al-ḫams"* tâbirleri ayni anlamda olmak üzere, birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Bk. Ḳonavī, *Iʿcāz.*, 3 a (16 vd.): Bir tâbir olarak birçok yerlerde geçmektedir. Msl. bk. *Iʿcāz.*, 57 b (16); ayr. *ayni eser.*, 51 b (2); ayr. *ayni eser.*, 5 a (6); ayr. *al-Nafaḥāt.*, 7 b (14); ayr. *ayni eser.*, 9 a (10).

366 Ḳonavī, *Iʿcāz* 51 b (13-14)

367 H. Z. Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 157-158; ayr. ayni mll. *La Pensée de L'islam*, s. 247.

368 Ḳonavī, *Iʿcāz*, 3 a (16-17); 3 b (3-6).

369 Ḳonavī, *ayni eser.*, 3 a (3-9).

370 Ḳonavī, *Iʿcāz.*, 51 b (1-10).

Diğer taraftan *al-Nafaḥāt*'daki tertîb ise, öncekilerden başkadır [371].

1. Mertebe: *Gayb hazreti*
2. Mertebe: *Yüce ruhlar* (= القلم الأعلى ، الروح الأعظم)
3. Mertebe: *Vasaṭ-i câmiᶜa* (İnsan) *mertebesi*
4. Mertebe: *Mukayyed misâl âlemi mertebesi*
5. Mertebe: *Şahâdet hazreti* vs.

Bu sûretle anlaşılıyor ki, Konevî bu eserlerini insicamlı bir tarzda yazmamıştır. Maamafih zikredilen yerlerden başka Konevî'nin bu nazariye hakkında verdiği bilgileri t e r t î b etmek güç olmakla berâber dikkatli bir mukâyese ve tamlama ile, adı geçen nazariyeyi bir bütün olarak meydana çıkarmak mümkündür. Şöyle ki:

1. Adı geçen mertebeler'in birincisi: *Gayb mertebesi*'dir. İlâhî İsimler ve Sıfatlar, mücerret mânâlar (mâhiyetler) ve Sâbit Aynlar (Tanrının bilgileri ve yaratıklar'ın ideal modelleri) [372] bu mertebe'nin şumûlüne girer. Bu arada hatırlatmadan geçmeyelim ki "G a y b", Konevî'nin eserlerinde iki ayrı mânâya gelmektedir. Bunlardan birincisi, "Tanrının zât ve Hüviyeti" olup, bu mânâdaki gayb "*Hakikî Gayb*" ismini alır [373]. Üstelik "İlâhî zât ve Hüviyet" m e c h û l olduğu için "hakikî gayb" dahî m e c h û l 'dür; hiç bir akıl onu kavrayamaz. Bunun dışında kalan bir anlamda ise Konevî "*İzâfî Gayb*" deyimini kullanmaktadır ki, bununla da -Tanrı dışta bırakılmak şartıyla, O'ndan sâdır olan Kâinâtın en ulvî tabakalarını kastedilmektedir [374].

371 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt*., 9 a (10-17); Konevî'nin "*vucûd mertebeleri*" ne dâir daha tafsîlâtlı yazıları da vardır, Meselâ Kâinât'ı (vucûd'u) k ı r k mertebeye ayırdığı ve nüshası Şam'da bulunan *Kitāb marātib al-vucūd* adındaki bir eserinde (Şâm, Zâhiriye ktp. Genel Kısım, yazma, no. 5895: Krş. A. Badavī, *al-İnsān al-Kāmil*, s. 115) bu hususta bilgiler bulunmaktadır.

372 ᶜA y n (عين) sözü, Konevî'nin terminolojisinde "*Tanrının kendi a ḥ v ā l'-indeki çeşitli taakkul'lerin ve O'nun tecellîlerinin taayyünleri*" mânasına gelir. Bk. Ḳonavī, *Iᶜcāz*., 31 a (8-9) S̲ābit ᶜAyn'lar (*al-aᶜyān al-s̲ābita*) ise, Tanrının bilgisinde, mümkinlerin hakîkatları'dır. bk. al-Curcānī, *al-Taᶜrīfāt*., s. 19. Ḳonevī ise bunlara "Tanrının mâlumâtı ve mahlûkâtı" anlamını vermektedir. bk. Ḳonavī, *Miftāḥ*., 22 b. Konevî'ye göre Filozoflar buna: "mâhiyetler" adını verir. Bk. *al-Nafaḥāt*., 77 b.

373 Ḳonavī, *Iᶜcāz*., 68 b (6-7); ayr. *ayni eser*, 69 b (9-10).

374 Zâten Konevî adı geçen bu mertebeler'in -çok olmakla berâber,- yine de iki aslî mertebeye inhisar ettiğini "*Gayb âlemi*" ile "*Şehâdet âlemi*" şeklinde iki ana bölüm ihtivâ ettiğini ifâde eder. Bk. Ḳonavī, *Iᶜcāz*., 67 b (5-6). Şu halde "*İlâhî Rahmet*" in bulunduğu Varlık sâhası (=A) Hakîkî Gayb'tır. Onun dışında kalan mertebeler ise İ z â f î Gayb'tır. Bu "*İzâfî Gayb*" dahî B e ş M e r t e b e 'nin hepsini ifâde eder ve d ö r d ü n c ü mertebeden itibâren de "Şehâdet mertebesi" (Gözle görülen varlık) sâhasına girilmiş olur.

İmdi "Hakikî Gayb" olarak zikredilen müteâl varlık, İbn ül-Arabî'de "ehadiyet" sözüyle ifâde olunan "*İlâhî Mertebe*" dir. Bundan da "Vâhidiyet" mertebesi tecellî eder,- ki bu mertebe Konevî'de Sıfatlar ve İsimler vâsıtasıyla Kâinât üzerine ilk merhalede tecellî eden "İlâhî Gayb" olarak görülür.

2. Bundan sonra ise İsimler ve Sıfatlar'ın zuhûr'a çıktığı *Sâbit Aynlar mertebesi* gelir ki, bu da İbn ül-ᶜArabî'de Mutlak Gayb adını alır. *İkinci mertebe*'yi teşkîl eden bu varlık sâhası'nda Konevî ile İbn ül-ᶜArabī arasında göze çarpan bir ayrılık mevcuttur. İbn ül-ᶜArabī, "*Sâbit Aynlar*" ı "İkinci mertebe" ye idhâl etmişken, Konevî bunları "Birinci mertebe" sâhasında göstermiştir. Diğer taraftan İbn ül-ᶜArabī'deki *Mutlak-gayb* deyimi, yerini *Hakikî Gayb* tâbirine bırakmıştır.

3. Üçüncü Mertebe'den itibâren de *İzâfî Gayb* başlamaktadır. (Bk. not, 372) İbn ül-ᶜArabī'de "*al-ġayb al-mużāf*" olarak geçen bu mertebede Konevî'ye göre iki ayrı g a y b sâhası mevcuttur:

a.) *Ceberût âlemi* (ᶜālam al-cabarūt): Mücerret mânâlâr âlemi

b.) *Melekût âlemi* (ᶜālam al-malakūt): Mukayyed m i s â l âlemī

İşte Konevî'nin EMR ÂLEMİ dediği varlık mertebesi de bundan ibârettir[375]. Kendi ifâdesiyle "... *Emr âlemi, öyle bir âlemdir ki, bunda d u y u işâreti'nin yeri yoktur. Buna G a y b âlemi, M e l e k û t âlemi, R u h l a r âlemi, U l v î âlem adları da verilir. Bütün bu isimler sinonimdir ve hepsinin mânâsı aynidir...*"[376]. Konevî'nin ayni zamanda "Orta Mertebe" (=الحضرة الوسطى) adını verdiği[377] bu varlık sâhasındaki C e b e r u t âleminde "Mücerret mânâlar ve Nefisler" (İbn al-ᶜArabī), Yüce-RUH (=الروح الأعظم)[378] bulunur. Yine EMR âlemine

375 (أمر) Konevî'nin felsefî terminolojisinde değişik anlamlarda kullanılmıştır. Meselâ:

a.) *mevcûd* (tek nesne) anlamında. Bk. *Iᶜcāz.*, 78 b (10).

b.) *problem* (mesele) anlamında. Bk. index.

c.) *sıfat* (ilâhî nıfatlar) anlamında. "...*Hakk'a herhangi bir e m r izâfe edilemez.. Meselâ tenzîh, tâzîm, icâd, tasrîf, ilim, İrâde vs...*" bk. *al-Nafaḥāt.*, 37 a (10-12).

d.) *kader* (predestination) anlamında. "... *Bil ki İnsan var-olmazdan ö n c e k i hâlini bilmediği için Emr ve İrâde arasında bir temyîz'e* (seçme'ye) *kâdir değildir...*" bk. *al-Asmāʾ.*, 118 a (2-4).

376 Ḳonavī, *Tabṣıra.*, 31 b (6-9) — 32 a (1).

377 Ḳonavī, *Iᶜcāz.*, 57 b (17).

378 Ḳonavī, "al-Rūḥ al-aᶜẓam" deyimini "al-ᶜaḳl al-avval" ve "al-ḳalam al-aᶜlâ" ile aynileştirmiştir. Bk. *Tabṣıra.*, 33 b - 34 b - 35 a.

tâbi olan ikinci kategori (Melekût âlemi) Konevî'de "Mukayyed misâl" (=İdealar) âlemidir. Adı geçen bu âlemde İlâhî v a h y (وحى) ve Kutsal Kitaplar, ayrıca Gök-yüzü (samā al-dunyā) bulunmaktadır [378]. *

Görüldüğü gibi Konevî'de *üçüncü* mertebeyi teşkîl eden varlık sâhaları oldukça mütenevvîdir ve bunlar çok ilgi çeken süslü ifâdelerle göz önüne serilmiştir. Meselâ *Melekût âlemi*'nde bulunanlar Konevî'ye göre "... *öyle rûhânî varlıklardır ki, bunlar gökler ve cisimler dünyâsında mevcut olan varlıkları çekip çevirirler.* (tedbîr ederler); *Gökler âlemine tasarruf edenlere "Ehli-melekût-i a'lâ", Cisimler âlemine h ü k m edenlere de "Ehl-i melekût-i e s f e l adı verilir* [378]. ** Burada adı geçen "aşağı melekût" varlıkları, Konevî'ye göre "nâdir r u h l a r" yâni cinler ve şeytanlar'dır [379].

Kısaca Konevî'ye göre Tanrının action'ları (af'âli) iki kısımdır: EMR ve HALK. Bunlara ayni zamanda MÜLK ve MELEKÛT âlemi adları da verilir. Melekût (*Emr*), "Ruhlar âlemi" dir. Sonra "Melekût Ehli" nin b i l g i 'si "Mülk ehli" nin bilgisinden ü s t ü n 'dür [379].* Ayrıca "Melekût", Tanrının b â t ı n (gizli= iç) ismidir. "Mülk" ise, O'nun z â h i r (âşikâr= dış) ismidir [379]**. Üstelik Tanrı "Cisimler âlemi" ni Ruhlar-âlemi vasıtası ile yaratmıştır. Ruhlar âlemi, var-oluş bakımından, Cisimler âleminden ö n c e gelir. Konevî'ye göre Tanrı Cisimler âlemini "Sıfatlar ve Hükümler" konusunda "Ruhlar âlemi" ne t â b i kılmıştır. Kısaca Cisimler âlemi, Ruhlar âlemi'nin bir g ö l g e '-sinden ibârettir [380]. Halbûki "Ceberût âlemi" u l v i âlemdeki varlıklara iltifât etmeyen ve ilâhî *Nûr*'un f e y z vâsıtaları olan mevcudlar'ın sâhasıdır. Buna dâhil olanların efendisi ve baş'ı da *Yüce Rûh* (=الروح الأعظم) dır. Buna ayni zamanda *Yüce Kalem* (=القلم الأعلى) adı da verilir. -*Tanrının ilk yarattığı şey*: *Kalem'dir..*- *Tanrı'nın ilk yarattığı şey*: *AKIL'dır..* [381]. Yine bu *üçüncü* mertebedeki "Misâl âlemi"

378* Ḳonavī, *al-Nafaḥāt.*, 9 a (11-12).

378 ** Ḳonavī, *Tabṣıra.*, 35 a - 35 b.

379 Ḳonavī, *ayni eser.*, 43 a (8-9); Konevî'ye göre "Şeytanlar" dan bir kısmı **İnsanlar'a musallat olur.** İBLÎS, şeytan tâifesinin başı ve efendisi'dir. Bunların ATEŞ'e **musallat olması "Kader sırrı"** na âit bir meseledir. Şeytanların mâhiyeti hakkında **bilginler ihtilâf ederler.** Öyle ki herkes kendine göre fikir yürütmüştür. Bk. *Tabṣıra.*, **43 b (1-9).**

379* Ḳonavī, *Tabṣıra.*, 141 a (14-16).

379 ** Ḳonavī, *al-Asmā'.*, 76 b (3-4).

380 Ḳonavī, *al-Hadīṣ.*, 4 a (13-17).

381 Ḳonavī, *Tabṣıra.*, 34 b - 35 a.

(ʿālem al-muṣul) 'e felsefe bilginleri İDEALAR (Misâl'ler) ÂLEMİ adını verirler. Bu âlem r u h l a r âlemi ile c i s i m 'ler âlemi a r a s ı n d a bulunur. Sôfîler nazarında ise, bu âlemin tafsîlatı vardır: Bâzı sôfîlere göre bu âlemin i d r â k edilmesi için zihnî (=dimâgî) kuvvetler şarttır ve buna da *"Muttasıl Hayâl"* (imagination continue) adı verilir. Bâzılarına göre de bunların i d r â k edilmesi için zihnî kuvvetler şart değildir. Bunlara da: *"Munfasıl Hayâl"* (imagination discontinue) ismini verirler. Ruhların tecessüd'ü (=Cisimler'in r u h kazanması), "ahlâkın müşahhas bir hâle gelmesi" (=taşahhus) hep bu "Misâl âlemi" içindedir. Velîler (al-avliyāʾ) [382] ve Nebîler (al-anbiyā) [383] 'nın r u h l a r 'ı bu âlemde bulunur [384].

Bu arada Konevî *"Ruhlar âlemi"* ile *"Cisimler âlemi"* a r a s ı n d a bulunan MİSÂL ÂLEMİ'nin, adı geçen bu iki varlık sâhasını birbirine bağladığına işâret etmektedir. Çünki Konevî'ye göre Ruhlar âlemi v u c û d bakımından Cisimler Âlemi'nden ö n c e gelir. Üstelik Cisimler Âlemi'ne devamlı olarak erişen İlâhî i m d â d, Ruhlar'a tavassut ettiği (aracı olduğu) ve Cisimler'in t e b î r 'i Ruhlara *bırakıldığı* için, Ruhlar âlemi ile Cisimler âlemi arasında d i r e k t bir bağlantı yoktur. Çünki bunlardan birincisi *basît* (simple) bir varlık sâhası teşkîl ederken, ikincisi olan Cisimler Âlemi, *mürekkeb* (composé) bir varlık sâhasıdır. İşte bunlar arasındaki *münâsebet* 'i kurmak için Allah *"Misâller Âlemi"* ni yaratmıştır. Kısaca Ruhlar, bu "Misâl âlemi" içinde m i s â l î (ideal) sûretlerde bir *maddî* varlık kazanmış (tecessüd) 'tır [385].

[382] Ḳonevī, v e l î l e r 'in iki kısma ayrıldığını söyler : Birincisine "mükemmel" ve "merdûd" (reddedilmiş) (!) velîler adı verilir. Bunlar "akıllı" (!) (=خشيار) kimselerdir. İkincisine de "Kâmil" ve "Helâk olmuş" velîler denilir. Bunlar da m e s t olanlardır. Bk. Ḳonavī, *Tabṣıra.*, 64 b (1-3).

[383] Konevī, "nebîler" için şöyle diyor : Onlar, hakîkatlar husûsunda yaratıklar'ın en b i l g i n olanlarıdır. Bk. *al-Asmāʾ.*, 82 b (9) Konevī, ayrıca "nübüvvet (nebîlik) ile "risâlet" (elçilik) arasındaki farkı belirtmektedir : Nübüvvet ve Risâlet iki m u h d e s (yeni) terimdir. Risâlet, Nübüvvet'ten ẕ ā t bakımından değil, s ı f a t (vasf) bakımından ayrılır. Çünki Risâlet y e n i bir d i n 'i teblîğ eder, fakat Nübüvvet e s k i şeriâtı t a k r i r (ta'lîm) eder. Bk. Ḳonavī, *Mavārid.*, 87 b (11-13) Üstelik Konevī, "Melekler", "Nebîler", "Resûller" ve "Velîler" in z â h i r olan varlık sûretlerinin, A l l a h 'ın "ana-isimleri" (şuʾūn) (bk. br. s. 38 ve 69) nin h ü k ü m l e r i ile bu adları aldıklarını söyler. Bk. *al-Nafaḥāt.*, 35 b (1-5). Bundan başka Konevī, "Melekler" için "İlâhî İsimler" in g ö r ü n ü ş 'leri (=maẓāhir) demektedir. Bk. *Iʿcāz.*, 25 a (9).

[384] Ḳonavī, *Tabṣıra*, 44 b (7-8)—45 a (1-9)—45 b (1) ve (3-6).

[385] Ḳonavī, *al-Ḥadīs.*, 58 a (11-19) — 58 b (1-2).

4. *Dördüncü* varlık mertebesine gelince: bu da, "*Şehâdet* ve *Hiss*" (Duyu), "*Zuhûr* ve *İlân*" (açıklığa vurma) mertebesi olup[386] *Mülk* (veyâ Ḫalḳ) *Âlemi* adını alan varlık sâhasını teşkîl eder. Konevî'ye göre bu, öyle bir âlemdir ki, bunda "duyu işâreti" nin (الاشارة الحسية) yeri v a r d ı r. Buna ayrıca "*Şehâdet Âlemi*" (Gözle görülen âlem), "*Halk Âlemi*" (Yaratıklar dünyâsı) ve "Ulvî âlem" e nisbetle: *Süflî Âlem* (=Aşağı dünyâ) isimleri de verilir. Zâten Konevî'ye göre bütün bu isimler sinonim'dir ve hepsi de ayni mânaya gelir[387].

İmdi adı geçen bu m e r t e b e 'nin müterâdif isimlerinden biri olan "*Şehâdet âlemi*" Konevî'ye göre "bir esas mertebe" dir[388]. Bu mertebe *birinci* varlık sâhası olan G a y b (=*Nûr*=*Bâtın*) âlemine k a r ş ı t olarak, *Şehâdet* (=*Zulmet*=*Zâhir*) *Âlemi* adını alır. İşte Kur'ândaki «*O (Allah), evvel ve son, zâhir ve bâtın'dır...*» (LIII/3) âyeti de buna delâlet etmektedir[389]. Üstelik, bu *Halk Âlemi*'nde bulunan her m e v c u d 'un kendi "mûcid" ine (=Tanrıya) ö z e l bir n i s b e t 'i (vech'i) vardır ki[390] Tanrı bu "vech" ile o nesne'*de* tecellî eder.

5. Nihâyet *beşinci* mertebe'ye (hazret'e) geliyoruz ki, bu da i n s a n 'ın kapsadığı varlık sâhası olup Konevî felsefesinin ağırlık noktasını teşkîl eder. İbn ül-ᶜArabî'de bütün varlığı t o p l a y a n *İnsan* mertebesi (*ḥażrat al-İnsān al-cāmiᶜ*) adını alan bu mertebeye az çok benzerlikle Konevî bâzen "*Ḥażrat al-Cāmiᶜ*"[391] bâzen "*al-amr al-cāmiᶜ*"[392] bâzen de "*ḥażrat al-vasat al-camiᶜa*" adlarını[393] vermektedir.

386 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt.*, 9 a (17).

387 Ḳonavī, *Tabṣıra.*, 31 b (2-6).

388 Ḳonavī, *İᶜcāz.*, 67 (5-6).

389 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt.*, 44 b. (7-11); Şu kadarına işâret etmeli ki, Ḳonavī, Sâbit Aynlar'ı (bk. br. s. 95, not, 372) GAYB ÂLEMİ içinde göstermiş kenbaşka eserlerinde ayni şeyi HALK ÂLEMİ'nde göstermektedir. Bk. *Tabṣıra.*, 19 a (6); ayr. bk. ayni eser., 144 b (18); Bu gibi tenâkuz ve zuhuller Ḳonavī'de ara sıra görülmektedir.

390 Konevî terminoloji'sinde v e c h (çğl. vucūh) şöyle tarif edilir: "...*bir şeyin v e c h 'i onun zat'ı ve hakîkat'ıdır...*" bk. Ḳonavi, *al-Asmāʾ.*, 81 b. (2); Ayrıca v e c h "itibâr" mânasına gelmekledir. Bk. *al-Nafaḥāt.*, 27 a (6); "İᶜtibārāt" (الاعتبارات) deyimi de "*Tanrının bütün i s i m 'leri*" anlamında kullanıldığı için, (bk. *Tabṣıra*, 29 a (4-6) v e c h 'ler (*al-vucūh*) Tanrılık İsimler anlamına gelebilir. Fakat burada bizim "nisbet" mânasını verişimiz sâdece sıyâka dayanmaktadır.

391 Ḳonavī, *İᶜcāz.*, 3 a (6).

392 Ḳonavī, *ayni eser.*, 51 b (10).

393 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt.*, 9 a (14).

İşte bundan önceki sayfalarda Kâinât'*da* her mevcud'un ancak ve ancak bu "*Beş Mertebe*" den bir tânesine dayandığı hatırlanacak olursa, İ n s a n 'ın mertebesi olan bu "hazret" için ne sebeble " *c e m*ᶜ " ve "*vasat*" gibi sıfatlar verildiği kolayca anlaşılır. Çünki Konevî *İnsan*'ı bütün mevcudların h ü k m 'ü [394] ve "bir genel görünüş" (mazhar) olarak tanıtır [395]. Üstelik -daha önce görülmüştü- İlâhî Olgunluk'un bulunduğu bu mertebeler ancak "İnsanlık Görünüşü" (*al-mażhar al-insānī*) ile z â h i r olup d e v â m eder.

Kısaca Kâinât'ta (Bütün Varlık'ta) bir çok mertebeler bulunur. Bu mertebeler ç o k olmakla berâber "*Beş Mertebe*" ye inhisâr edebilir. Ve Konevî'ye göre "Beş Mertebe" nin de esâsını yine i k i tâne a s l î mertebe teşkîl eder ki, bunlar da *Gayb* ve *Şehâdet* âlemleri'dir [396].

Netîce olarak Kâinât'ın yaratılış'ı için İslâm düşünürlerinin Kur'an d o g m a 'larına uygun olarak ortaya koydukları lojik açıklamalarla Konevî'nin açıklama tarzı arasında bâzen benzerlikler bâzen de ayrılıklar göze çarpmaktadır [397].

Her iki nazariye arasında ortak bir *terim* olan *İlk-Akıl* ve diğer taraftan Allah'tan ilk s u d u r eden şey'in *Tek* olması prensibi, bu benzerliğin en karakteristik yönünü teşkîl etmektedir. İslâm filozoflarında ise bu "Gayb" ve "Şehâdet" âlemleri bahis konusu değildir. Onlar doğrudan doğruya Allahtan *İlk-Akıl*'ın sudur ettiğini ve bu *İlk-Akıl*'dan da Kâinât'ın en dış tabakasını teşkîl eden bir "*felek*" ve "*felek rûhu*" nun berâberce meydana geldiğini söylerler. Şu kadar var ki İlk-Akıl (=Felek ve Rûh) unsurları bir "vahdet" teşkîl eder. Bundan da *İkinci-akıl* (Felek+Rûh) sudûr eder. Yukarıdan aşağıya doğru alt-alta olan bu "akıl' l a r " Üçüncü, Dördüncü, Beşinci vs . . . . Onuncu akıl'ları meydana getirir. Akıllar'ın birbirinden sâdır olması s o n s u z değildir; Sudûr, nihâyet Onuncu-akıl'da durmaktadır ki buna da "*Faᶜāl akıl*" (العقل الفعال) (İntelligence agent) adı verilir. İşte bu son *akıl* (bizâtihi gayri maddî olduğu halde) *madde*'nin yaratıcı olarak kabul ediliyor.

394 H ü k m (حكم) Konevî'nin eserlerinde "nisbet" anlamını taşımaktadır. Bk. *Iᶜcāz.*, 30 b (3).

395 Konavī *Iᶜcāz.*, 51 b (13-15).

396 Konavī, *ayni eser.*, 67 b (5-6).

397 İslâm düşünürlerini (gerek filozofları gerekse Kelâmcıları) ön plânda uğraştıran bu mesele hkk. toplu ve tipik açıklamalar için bk. Rom Landau *The Phil. of İbn Arabi*, s. 17 vd.

Bu sûretle anlaşılıyor ki "akıl'lar" i l â h î bir bünyeye sâhip'tir. Sonuncu felek olan *Kamer-aklı*'nın sâdece bir felek'i vardır fakat r u h 'u yoktur. Böylece *Felekler* ve onların *Ruhlar*'ı kendi esas kaynakları olan İlk-Akıl gibi e b e d î 'dir. Fakat "Kamer-altı" varlık sâhası ise bir "*Kevn ve Fesad*" (génération et corruption) dünyâsıdır. Şu halde, eski inançlarda Manichéenler'de vs. görülen "Göklerin mukaddes oluşu" na dayanan bu tasavvurlara Musevîlik, Hristiyanlık ve İslâmlıkta da tesâdüf edilmektedir.

İslâm inançlarında da "gökler" i l â h î varlıkların bulunduğu bir yerdir. Hattâ Peygamberimiz "Mi'rāc" (Göğe yükselme) gecesinde bu tabakalara yükselmiştir. Üstelik Kur'an dahî yer yüzüne g ö k l e r 'den inmiştir. Fakat filozofların i l â h î vasfını verdikleri bu "akıllar'ın" Allah'ın kudret'ini bir dereceye kadar paylaştıkları da görülmektedir. Bu zarûretledir ki Fârâbî (870-950) 'den sonra gelen İbn Sînâ (m. 980-1037) Fârâbî'nin "ilâhî" ve "yaratıcı" olarak kabûl ettiği bu a k ı l '-lara "melekler" adını vermektedir. Şuna derhal işâret edelim ki, İslâm Peripatosçularının "melekler" adını verdiği bu "ilâhî varlıklar" ile Kur'ânda tavsîf edilen Melekler arasında büyük bir ayrılık vardır. Kur'ânda görülen "melekler" de *yaratıcılık vasfı yoktur*; bunlar Allah'ın emirlerini yerine getiren yaratıklar'dan ibârettir.

İslâm filozoflarının bu kosmoloji nazariyesini kısaca gördükten sonra Konevî'nin "Felekler sistemi" ne gelelim: Konevî -daha önce görmüştük- Allahtan evvelâ *İlk-Akıl* (=*Genel Varlık* = *Yüce Kalem* = *Küllî Rûh* = *Yüce Rûh* = *Levh-i Mahfûz*) 'un s u d û r ettiğini söyler ve *İlk Akıl*'ı "varlık şartı" (= شرط وجودى) olarak kabûl eder ve bunun da Tanrı ile Mümkinler (=Masivâ: Tanrı'dan başka herşey) arasında bir "mutavassıt" (=aracı) olduğunu söyler [398]. Ayrıca İlk-Akıl: Ruhların b a b a s ı 'dır [399]. İlk-akıl, -yine Konevî'ye göre- mâhiyetler'den biridir: bu, Tanrının f e y z 'ini en *tam* (noksansız) olarak kabûl eden varlık'tır [400]. Vahdâniyet sayılan Tanrı'ya en y a k ı n olan yine İlk-akıl'dır [401]. Bu, ayrıca İlk-varlık'ı teşkîl eder [402]. İlk-Akıl (=Yüce Kalem) Konevî'ye göre Tanrının *sonsuz mümkinler* arasında açığa vurmak istediği i m k â n taayyünlerinin mânâlârını toplayan bir "ana-kavram" dır [403].

398 Ḳonavī, *al-Nuṣūṣ.*, 4 b (1-5)
399 Ḳonavī, *Mektuplar*, 99 b-100 a.
400 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt* 100 b.
401 Ḳonavī, *aynı eser.*, 101 b (16).
402 Ḳonavī, *Miftāḥ.*, 13 b (2-8)
403 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt.*, 56 b (3-5).

Filozofları temsîl eden Tûsî ise, bu "f e y z" ve "s u d û r" meselesini matematik bir tarzda çözümlemek istemiş [404] ve "*ex unum non fit nisi unum*" (*Bir*'den ancak *Bir* sâdır olur) nazariyesinde filozofların gerçekten bir güçlük içerisinde kaldığını kabûl etmiştir. Tûsî'ye göre İlk-prensip olan Allah'ın bünyesinde ç o k l u k (kesret) yoktur, fakat ondan v a s ı t a s ı z olarak sudur eden İlk-akıl'ın bünyesinde "çokluk istîdadı" vardır. Bu istîdadı meydana getiren unsurlar ise: vucud, imkân, kendi zâtını taakkul ve son olarak ta Vâcib olan Tanrı'yı taakkul ediş keyfiyetidir. Bu keyfiyetler sebebiyle İlk-akıl'dan İkinci Akıl (=Nefs + Felek) sâdır olmaktadır. Bu sûretle Kâinât mertebelerindeki her nesne "var-olmak" için, kendisinden ö n c e gelen bir s e b e b 'e muhtaç gösteriliyor [405].

Tanrı ile Varlık sâhaları Tûsî'nin felsefesinde de, birbirinden kesin olarak ayırt edilmiştir. Tûsî bunu kısaca şu şekilde ifâde eder: "*... mevcudlar ve onların bölümleri, bilginler nezdinde iki türlüdür: bir kısmı İlk-prensip'e (mebde'iyyet'e) dayanır diğer kısmı da böyle bir şeye dayanmaz. Öncekilere m u h d e s* (*crée*) *diğerine de k a d î m (ezelî) adını verirler* [406].

Bu sûretle Tûsî "*kadîm*" olan ve "*İlk-prensip*" i teşkîl eden ALLAH'dan, muhdes olan diğer varlıklar'ın sudûr ediş şeklini m a t e m a t i k bir tarzda açıklamağa çalışır. Bu usul âdetâ Konevî'de görmüş olduğumuz "Beş Hazret" veyâ "Kâinat'ın beş mertebesi" şeklinde bir tertîbe benzer. Şu farkla ki, Tûsî'nin felsefesinde bu mertebeler Beşinci, Altıncı vs. birçok mertebeler'e kadar gider [407]. (bk. biraz aşğ.) Üstelik Konevî, adını andığı her mertebe (hazret)'de hangi varlıkların bulunduğunu açıkça göz önüne serdiği halde, Tûsî sâdece bu mertebelerle ki m e v c u d 'ları "harfler" sâyesinde t e m s î l etmekle yetinir. Diğer taraftan "*Bir olandan ancak BİR sâdır olabilir*" (الواحد لا يصدر عنه الا الواحد) nazariyesini Tûsî kendine mahsûs bir şekilde anlar: Vâhid'ten Vâhid'in s u d û r etmesi ancak bir bakımdan'dır. Filozoflar bununla berâber VĀḤİD'ten m u h t e l i f bakımlar (iʿtibārāt)'dan birçok şeyler'in sâdır olabileceğini kabûl etmişlerdir [408].

404 Ṭūsī, *Mukātabāt.*, 25 b vd.=Bu açıklama tarzı Ḳāżı Herāt'ın (h. 666/m. 1267) senesinde "nesnelerin, İlk prensip'ten sudur ediş" şekline dâir bir sorusuna Ṭūsī'nin verdiği cevapta da aynen mevcuttur. bk. Ṭūsī, *Se-guftār.*, s. 6-7

405 Ṭūsī, *al-Fuṣūl.*, s. 18-19; ayr. bk. *Sayr-u Sulûk*, s. 44.

406 Ṭūsī, *Ḳısmat-i mavcūdāt.*, s. 57.

407 Ṭūsī, *Mukātabāt.*, 26 b.

408 Ṭūsī, *Mukātabāt.*, 25 b.

Konevî'nin Tûsî'ye: "Vahid" ten "vâhid" nasıl sâdır olur? sorusuna karşılık, Tûsî'nin bu matematik açıklama tarzı -tabîatiyle Tanrı İlk-prensip'i teşkîl etmek şartıyla- birbirinin s e b e b'ini meydana getirmektedir. Şöyle ki:

A (آ) : İlk-prensip'tir. Bu: *İlk mertebe*'dir.
B (ب) : A'dan *vasıtasız* olarak sudur eden t e k varlık (İlk-akıl) dır. Bu da *İkinci mertebe*'dir.
C (ج) : B'nin tavassutu ile A'dan sudur eden şey'dir.
D (د) : C'nin tavassutu ile A'dan sudur eden şey'dir.
E (ه) : B'den *vasıtasız* olarak sudur eden şey'dir.
(Burada C — D — E: *üçüncü mertebe*'yi teşkîl eder).

Daha sonra bu h a r f 'lerin çeşitli combination'ları dördüncü vs. varlık mertebelerini teşkîl edecektir [409]. Şu halde Tûsî'nin açıklamalarında dördüncü mertebe'de hâsıl olabilecek mümkinler en çok yirmi dört şey'e inhisar ediyor. Tûsî'ye göre BİR'den BİRÇOK şeylerin sudûr etmesi de işte bu sûretle açıklanabilir [410].

İmdi, bundan önce kısa olarak temâs ettiğimiz gibi (bk. br. s. 100) Tanrıdan s o n r a 'ki varlık mertebesini teşkîl eden İLK-AKIL'da "dört keyfiyet" (iᶜtibâr) vardır. Birincisi onun *vucûd*'udur ki bu O'na İlk-prensip oluş'tan geliyor; İkincisi *mâhiyet*'idir: bu da İlk-akıl'ın kendi z â t 'ıdır. Üçüncüsü İlk-prensip'i b i l m e s i 'dir. Dördüncüsü de "kendi zatı"nı bilmesi'dir [411]. İlk-akıl, bu sûretle v u c û d 'u sâyesinde bir f e l e k 'in "sûret" ine prensip teşkîl eder; Mâhiyet'i (=imkânı) ile bu felek'in "madde" sine ilke olur; İlk-prensip'i düşünmesi (=taakkul) ile de İkinci akıl'a ilke olur; ve nihâyet "kendi zatı" nı düşünmek sûretiyle de felek'in "nefs" ine bir ilke teşkîl eder. Fakat Tûsî'ye göre filozoflar bunu kesinlik ve katîyet yoluyla değil ancak t e m s i l yoluyla ortaya koymuşlardır [412]. Bu sûretle Tûsî, Konevî'nin şüphe çenberinde kalarak tevcîh ettiği "Feleklerin ve akılların İlk-akıldan n a s ı l sâdır olduğu" ve Akıllar'ın ON TANE'ye inhisar edişine dâir soru-

409 Tafsilât için bk. Ṭūsī, *aynı eser*. 25 b-26 a; ayr. *Se-guftār*, s. 5-9.
410 Ṭūsī, *Se-guftār*., s. 9.
411 Ṭūsī, *Mukātabāt*., 26 b. Ṭūsī ayni meseleyi Ḳāḍī Herāt'a verdiği cevapta şöyle izah eder: İlk akıl'ın vucud'u İlk-prensip'ten gelir; imkân'ı ise kendi zatındandır. İlk-prensip'i taakkul eder ve son olarak ta kendisi zat'ını taakkul eder. bk. Ṭūsī, *Se-guftār*., s. 9.
412 Ṭūsī, *Se-guftār*., s. 9.

suna[413] filozoflarca "felekler" in dokuz tâneden fazla olmasına bir itirâzı bulunmadığını, ancak "akıllar" ın en azından "on tâne" ye inhisar ettiğini ifâde etmektedir. Yine filozoflara göre Felekler ç o k'tur ve bunların hareketleri muhtelif'tir. Bu felekler'den herbirinin ayrı ayrı bir a k l ve n e f s 'inin bulunması icâb ettiğinde israr eden filozoflar Tûsî'ye göre, bu felekler'deki g e z e g e n 'ler (al-kavakib) ve s â b i t yıldızlara (al-savābit) itiraz etmiş değildirler[414]. Üstelik filozoflar, Tanrı'yı Kâinât'tan ayıran İlk-akıl'ın Kâinâtı i d â r e ettiğini ve Tanrının c ü z 'iyat'a (tek ve münferit varlıklara) bir t e s i r 'i olmadığını iddia etmiş te değildir. Nasıl etsinler ki, onlar Tanrıyı bütün varlık için bir "İlk-prensip" (مبدأ الكل) olarak tanıtmıştır; zâten bütün cüz'îler bile yine Tanrıdan sudur etmiştir[415]. Şu kadar var ki, filozoflar Tanrıdan *mekân*'ı n e f y etmişler ise, başka bir deyişle, Tanrının bir mekânda bulunmadığını söylemişler ise, bu onların Tanrı'yı bütün mekânlara n i s b e t kıldıkları, yâni bütün mekânların esâsen Tanrı'ya m e n s u b olduğunu farz ettikleri içindir. *Zaman* bakımından da, durum böyledir; Filozoflara göre m â z i, h a l ve i s t i k b a l: bütün zamanlar "Tanrı'ya nisbetle" dir: O'na mensubtur. Başka bir deyişle Tanrı konusunda bu "üç zaman" Tanrının zat ve mâhiyetidir: O, *bütün zaman* ve *bütün mekân*'dır[416].

c. Harfler - Kelimeler - İlâhî isimler ve Nesnelerin M â h i y e t '-lerindeki ayniyet

İslâm filozoflarını sistem ve düşünce bakımından sûfî'lerden ayıran başlıca özellikler arasında "akl" ın fonksionu ile meşgûl olmaları, onların karakteristik vasfını teşkîl eder. Sûfî'ler ise "*akıl*" yerine "*mükâşefe*" yi ikâme ettikleri için Kâinât ve Varlık problemlerinin izâhına dâimâ "allegorik" ifâdelere temâyül etmiştir. İşte bu sûretle, meselâ İbn ül-arabî'nin eserlerinde bizleri şüpheci bir durumda bırakan ve hattâ rahatsız eden bir taraf vardır ki, o da kendisinin "harfler" üzerindeki metafizik fikirleridir. Buna göre Kâinât'da mevcûd olan her şey, "İlâhî ilimde" ezelden beri var olan bir h a r f şeklinde telâkkî edilmiştir. Bu h a r f l e r, ilâhî nefha (nefes) ile kendi aralarında birleşmiş ve maddî bir özellik'e sâhip olmuş ve böylece gözle görülen

413 Ḳonavî, *Mukātabāt.*, 24 b.
414 Ṭūsī, *Mukātabāt.*, 27 a.
415 Ṭūsī, *aynı eser.*, 27 b.
416 Ṭūsī, *aynı eser.*, 28 a.

varlık sâhasını teşkîl etmişlerdir. Kâinât bir *"Büyük Kitab"* tır: onun içindeki h a r f 'lerden herbiri, *Levh-i mahfûz*'da ayni mürekkep ile yazılmıştır. Binâenaleyh onlar arasında bir mâhiyet farkı da yoktur [417]. İşte bu görüş Konevî'de de mevcuttur. Türk düşünür'ü arapçadaki harfler'i önce "noktalı" ve "noktasız" olmak üzere ikiye ayırır ve *Noktalı harfler*'in 14 tâne olduğunu ve bunlar da 7 tânesinin 7 felek'e 4 tânesinin Dört-unsur'a (yâni: Toprak-Su, Hava ve Ateş'e) geri kalan üç tâne noktalı harfin de "Muvalladat" a (composé nesneler'e) tekâbül ettiğini ifâde eder [418].

Noktasız harfler'in 12 tânesi de sûret, hüküm ve ihâta bakımından, b a s i t cisimlerin i l k ve en y ü c e 'si olan A r ş 'ta mukadder ve mefrûz olan 12 B u r ç 'a istinâd eder [419]. Kısaca harfler, mâhiyet'in mâhiyeti (ayn-ı sâbit'in a y n 'ı) dır [420]. Başka bir deyişle "Rahmânî Nefs" in h a r f 'leri konkre nesnelerin f e r t 'leridir [421].

İmdi Kâinât'ın *"Büyük Kitâb"* itibâr edilmesinde ana bölümler d ö r t 'e inhisâr etmektedir: I. *Harfler*, II. *Kelimeler*, III. *Âyetler*, IV. *Sûret*'ler. İşte "Dört Rükn" (al-arkān al-arbaᶜa) de bundan ibârettir [422]. Yaratış'ı (İ c â d 'ı) târife ulaştıran bu nazariye, Konevî'nin bilhassa *ᶜİcāz* ve *al-Nafaḥāt* adlı eserlerinde görülmektedir. İşte bunlardaki bir ifâdesine göre: Kelime (Kelâm-Söz) bu h a r f 'lerin bir araya gelmesi mânâsında olarak "mevcud" ları (nesne'leri) kasdeder: S ö z (al-Kalām), konuşma hususunda "mütekellim" in kendi irâdesine olan etkisi nev'inden bir tesîre sâhiptir. İşte Tanrının Kelime ve Harfler'i ve onların açığa vurulması (izhâr'ı) olan "mümkin aynlar" ı kendi nefs'inden, "irâdî teveccüh" adını alan gaybî bir hareket ile i c â d etmesi de böyledir [423].

Şu halde ī c ā d mertebesinde Tanrı ile Kâinât arasında "nesne-

417 bk. M. Ali Aini, *La quintessence.*, s. 31-32 vd. Bilhassa İbn ül-Arabî'nin bu görüşlerine *al-Futuḥāt al-makkiyya* eserinin bilhassa ikinci bâbında tesâdüf ederiz.
418 Ḳonavī, *İᶜcāz.*, 56 b (14-6).
419 Ḳonavī, *ayni eser*, 56 b (6-9).
420 Ḳonavī, *ayni eser*, 45 a (9).
421 Ḳonavī, *ayni eser*, 52 a (2-3).
422 Ḳonavī, *ayni eser*, 5 a (1-2): Konevî'nin bu tasnîfi, Antik felsefedeki dört-unsur'u (= toprak-su-hava-ateş) gibi bir tasnifi hatırlatmaktadır. İslâm dünyâsına intikâl eden "Dört-unsur", sûfîlerde de görülmektedir. Meselâ h. II/m. IX. asır Sûfîlerinden Sehl b. Abdullah el-Tüsterī (h. 289/m. 902-903), henüz yazma hâlinde bulunan *"Kitāb al-radd va'l-muᶜaraża ᶜala ahl al-bidaᶜ"* risâlesinde ayni şeyi, tasavvufî yönden izâh etmektedir. Bk. Nâzım Şardağ, Tüsteri..., s. 64.
423 Ḳonavī, *ayni eser*, 44 b (4-9).

lerin meydana gelmesi" -Filozofların görüş açısından değil, fakat- Kabbalistik bir görüşle ortaya konmuş oluyor. T e k v i n 'i (yâni meydana getirilmesi) irâde olunan birşeyin ilmî sûreti KELİME adını almıştır. Bu sebebledir ki, Tanrı mevcudlar'a K e l i m e l e r (al-kalimāt) adını vermiştir [424]. Allahın Kelimeleri, onun mevcudâtı'dır [425]. Şu halde "Büyük Kitab" olan Kâinât'ın ilk unsurunu -tek nesneler'e tekâbül etmek üzere- *Harfler* ve *Kelimler* teşkîl etmektedir. Kelimeler, ayni zamanda "nesneler" i kasdettiği için, burada KELİME = MEVCUD = NESNE aynetini kabûl ediyoruz. İşte burada açık kalan bir nokta daha vardır ki, o da "İlâhî İsimler" i ve Konkre-nesneler'in m â h i y e t 'lerini adı geçen bu ü ç kavramla aynileştirmekten ibârettir.

İmdi, Skolastik düşüncede söz gelimi St. Thomas'nın ve ayrıca Konevî'nin birbirine çok yakın bir "mâhiyet" telâkkîsine sâhip olduğunu, üstelik "İlâhî isimler" in varlık-nesneleri'ne masdar ve kök (menşe) teşkîl ettiğini ve nihâyet "İlâhî mâhiyet" ve bir de "Nesnelerin mâhiyetleri" (الماهيات الممكنة) olmak üzere iki türlü mâhiyet bulunduğunu hatırlayacak olursak: "İlâhî isimler" ile "Mümkin mâhiyetler" in sinonim ve idantik olup olmadıkları meselesi daha ilk nazarda dikkatimizi çeker. Gerçi Konevî "İlâhî İsimler" ile "Mümkin mâhîyetler" i sarih olarak aynileştirmiş değildir. Çünki -ilerde görüleceği gibi- mümkin mâhiyetler başlıca iki kısma ayrılır: Bir kısmı mâhiyetler m e c ' u l (reel-vucudî = f â n î) dir, diğerleri de g a y r i - m e c ' u l (ideal = mustafad = ezelî) addedilir. Bu duruma göre "İlâhî isimler" in de böyle bir taksîme tabi tutulması îcâb eder ki, bu görüş, İlâhî İsimler'den bir kısmının *ezelî* bir kısmının da *fânî* telâkkî edilmesini gerektirmektedir. Fakat hemen işâret edelim ki, "İlâhî İsimler" gerçi "Mümkin mâhiyetler" ile i d e n t i q u e değildir; Mümkin mâhiyetler Konevî'nin kosmoloji ve ontolojisinde İlâhî isim ve sıfatların her halde i l k "tezâhür" ünden ibâret olmalıdır. Bu ise Konevî'nin kitaplarında z ı m n e n ifâde edilmiş bir görüşten ibârettir ki, ancak kendisinden kalan b ü t ü n yazılar dikkatle okunduğu takdirde sezilip anlaşılacak bir keyfiyet teşkîl eder.

d. İlâhî İsim ve Sıfatların ontolojik fonksionu

Daha önceki sayfalarda İsim ve Sıfatlar'ın, Tanrı'nın mâhiyet ve hakîkat'ını t a s v i r 'de lojik bir fonksiona sâhip olduklarını gör-

424 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt.*, 8 a (3-4) ; ayr. 8 a (15-18).
425 Ḳonavi, *ayni eser.*, 36 a (3).

müştük. Bu fasılda ise, onların o n t o l o j i k fonksionu üzerinde durmamız îcâb ediyor. Çünki Tanrı — Kâinât bütünlüğünü gösteren "Vucud Dâiresi" nde (bk. br. s. 85 vd; ayr. 93 vd.) Tanrının bir ismi olan "Rahmet", Tanrıya âit "gerçek gayb" sâhasını kapsadığı gibi, yine bu isim Tanrı ile Kâinât arasındaki i l k bağlantıyı temsîl ediyordu. Şu halde İlâhî isimlerden her biri, Konevî'nin felsefesinde Kâinât'ın bir kısmının z u h u r 'a gelmesi için bir *sebeb* sayılmıştır. Meselâ, Allah'ın bir isminden r u h l a r, diğer bir isminden b a s i t s û r e t 'ler, başka bir isminden k o n k r e nesneler (الطبايع والمركبات) z â h i r olmuştur. Hattâ mürekkeb (composé) nesnelerden her biri dahî yine kendisine mahsus bir "ilâhî isim" vasıtasıyla meydana çıkmıştır [426]. İşte bu sebebledir ki Konevî, Tanrı'yı b â t ı n 'ı bakımından "âlemlerin mazharı" olarak târif etmiş [427], üstelik İlâhî Mertebe (الحضرة الحق) yi de bütün İsimler ve Sıfatlar'ın üzerine yayılan bir mertebe olarak kabûl etmiştir [428].

Tanrılık İsimleri m â n â l a r ve itîbârât (al-i'tibārāt) olarak gösteren Konevî [429] bu "İsimler" in ç o k oluşunu, mevcudlar'ın değişik ve ç o k sayıda olmasına bağlamıştır [430]: Bu sûretle de İsimler'in s o n s u z sayıda oluşu, Mülk âlemi'nde bulunan "mümkin nesneler" i tazammun etmesinden dolayıdır. Nasıl "varlık nesneler" i s o n s u z ise, ayni şekilde onlara tekâbül eden İsimler de s o n s u z olmak îcâb eder [431]. Kısaca ontolojik bakımdan İsimler'in Konevî felsefesindeki fonksionu Filozoflar'ın Kâinât'ın "yaratılması" ndaki rasyonel açıklamalarından çok değişik bir istikâmet gösterir. Mümkin nesneler'in i d e a 'ları (asl'ları) ve hattâ Kâinât'ın bütün madde'leri sâdece "*İlâhi İsimler*" den ibârettir: Nesnelerden her hangi bir tânesi ancak bu "İsimler" sâyesinde v a r olabilirler [432]. Şu halde Tanrı bu "İsim ve Sıfat" lardan t e n z î h edilmekle berâber, yine de v a r-olan nesnelerden her biri bu İsimler'den bir tânesini gerekli kılmaktadır. Başka bir deyişle: Nesnelerin z u h û r 'u ancak bu İsim ve Sıfatlar v a s ı t a s ı i l e mümkündür [433].

426 Ḳonavī, *I'cāz.*, 144 b (5-9); ayr. Varlıkların bütün bölümleri ancak Tanrıya istinâd eder. *I'cāz.*, 206 b (7-8).
427 Ḳonavī, *ayni eser*, 156 a (1-2)
428 Ḳonavī, *ayni eser*, 192 a (13-14).
429 Ḳonavī, *Tabṣıra.*, 26 a (4-6).
430 Ḳonavī, *ayni eser.*, 26 b (1-2).
431 Ḳonavī, *al-Asmā'.*, 68 a (7-9).
432 Ḳonavī, *al-Asmā'.*, 66 b (11-13).
433 Ḳonavī, *ayni eser.*, 67 b (15-17).

Kâinât'ın yaratılış s e b e b 'ine kadar götürebilecek olan bu ontolojik fonksion, Konevî tarafından şöyle îzâh edilir: "... *Kâinât'ın yaratılmasındaki ilk sebeb, Tanrının bilinmek ve ibâdet edilmek ; Zuhur'u vasıtası ile kemâl'i görülmek sevgisidir...*" [434]. Bu bakımdan: "sevilsin", "ibâdet edilsin", "bilinsin" ve "mükemmelliği görülsün" diye Kâinâtı yaratmış olan Tanrı, bunu önce "Zat İsimleri" (= Hayât-İlim-İrade-Kudret isimleri) vasıtası ile îfâ etmiş ve Tanrı bu İsimler'in tesiriyle "mümkinler"i î c â d etmeğe yönelmiştir. Netîce olarak Tanrının i l m 'inde "resmedilmiş" (murtasam) bulunan nesneler, "zâtî isimler" in t e v e c c ü h 'leridir. Kâinât ta, bu sûretle "Zâtî teveccüh" (yâni Allah'ın zat isimleri vasıtasıyla Kâinâtı yaratmağa y ö n e l m e s i -) i l e zâhir olmuş ve -daha önce gördüğümüz gibi- Beş Mertebe (Beş Hazret) hâline gelmiştir. Bu da î c â d mertebelerinin m ü h r ü (= en sonuncusu) olan İlk-İnsan'a (Adem'e) kadar böylece devam etmiştir [435].

e. Mümkin Nesneler'in Mümkin Mâhiyetlerinde ontolojik karakteristikler.

Konevî ile Tûsî arasındaki felsefî hesaplaşmalarda İkinci Mesele olarak geçen m â h i y e t l e r probleminde, bunları özel olarak "m e c ͨ ū l" (مجعول) ve bir de "gayr-i mecͨ ū l" (غير مجعول) adlarıyla iki kısma ayrıldığını ve felsefî çekişmelerin de daha çok bu konuda olduğunu görüyoruz. Konevî, "... *Mümkin mâhiyetler m e c ͨ ū l mu, yoksa gayr-i m e c ͨ ū l mü...*" şeklindeki sorusunda bunların Skolastik anlamda değil, fakat bugünkü mânâsıyla *r é e l* veyâ *idéal* olduğunu kasdetmektedir. Gerçi etimolojik olarak "yapmak", "kılmak", "yerleştirmek" gibi mânalara gelen "caͨala" (جعل) fiilinden [436] bir "ism-i mef'ûl" olarak türetilmiş olan "m e c ͨ ū l" sözü "yapılmış" vs. anlamlarını taşımakla berâber, Konevî'nin felsefî terminolojisinde çeşitli eserleri vâsıtasıyla bunu açıklamamıza yardım edecek ve kendisine daha özel bir anlam vermemizi mümkin kılacak kayıtlar da yok değildir. Meselâ bir eserinde "... *m e c ͨ ū l, mevcûd olandır, şu halde vucud'u olmayan birşey mec'ûl olamaz...*" diyor [437]. Ayrıca müterâdif

[434] Ḳonavī, *Iͨcāz.*, 215 a (1-3).
[435] Ḳonavī, *al-Ḥadīs.*, 52 b (4-19) — 53 b (1-11).
[436] Bk. M. B. Belot, *Voc. arabe-Français*, "caͨala (جعل) madd.
[437] Ḳonavī, *Miftāḥ.*, 14 a (3-4).

olarak "el-mec'ûl el-vucūdî" tâbiri [438] veyâ buna benzer şekilde "... emr'un vucudiy'un mec'ûl'ün" deyimi [439] de göstermektedir ki, Konevî'nin bu terimden anladığı şey "mevcûd" veyâ "vucûdî" den ibârettir.

Diğer taraftan, "mec'ûl" için "müstefâd" ve "gayr-i mec'ûl" için de "gayr-i müstefâd" deyimlerini kullanmak sûretiyle [440] Konevî bu iki terim için âdetâ bir néo-logisme yaparak terminoloji güçlüklerinden oldukça kurtulmuştur. Şu halde bütün bunları iki madde hâlinde toplayacak olursak:

i. *Mecᶜūl: Mevcûd;* Vucûdî Emr; Müstefâd =Réel=Fânî anlamını vermekte.

ii. *Gayr-i mecᶜūl* ise: *lâ-vucûdî;* lâ-mevcûd; Yokluk Emr'i; Gayr-i müstefâd = İdéal = Ezelî [441] mânâlarına gelmektedir.

Mâhiyet'lerin bu şekilde *Réel* ve bir de *İdéal* olmak üzere ikiye ayrılması netîcesinde ilk istidlâller şundan ibâret olabilir:

a. Mümkin mâhiyetler "Varlıktan bir k ı s ı m" teşkîl etmek mânasında *vucûdî* (=müstefâd) sayılır [442]. Şu kadar var ki, böyle bir durumda onların "zâtî vucud" olan Tanrı ile "vâciblik" hususunda bir "yarışma" (musāvaḳat) 'ları da bahis konusu olabilir [443]. Böyle bir ihtimâl göz önünde tutulursa "mâhiyetler" i biricik réalite olan Tanrı gibi r é e l, yâni onları da Tanrı k a d a r "ezelî" saymak îcâb edecektir. İşte Konevî'nin böyle bir ihtimâl dâhilinde kullandığı "yarışma" (musāvaḳat) lazfının "ezelîyet" konusunda, Tanrıya kıyâs ile "öncelik" ve "sonralık" mânâları da buradan çıkmaktadır. Başka bir deyimle şâyet mâhiyet'ler v u c u d ile vasıflanmışsa, o zaman "mecᶜûl" sayılabilirler; fakat vucud'tan aldıkları bir vasıf bahis konusu değilse ve zât gibi ezelî iseler, Tanrı gibi e z e l î olmaları gerekmez mi?

b. İkinci ihtimâle göre ise: mümkin mâhiyetler şâyet i d é a l iseler, başka bir deyişle bunlar "varlık'a ait nesne" (emr'ler) değilse,

438 Ḳonavī, *Iᶜcāz.*, 71 b (14: (المجعول الوجودى)
439 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt.*, 20 a (8-9); ayr. *ayni eser.*, 33 a (14-5) (أمر وجودى مجعول)
440 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt.*, 33 a (10).
441 Ḳonavī, *ayni eser.*, 32 a (12); ayr. *ayni eser.*, 33 a (7).
442 Ḳonavī, *Mukātabāt.*, 13 a.
443 Ḳonavī, *ayni eser.*, 13 a.

bu takdirde de Tanrı'nın nâmütenâhî olan bu i d é a l ve irréel mâhiyetler'e (nesneler'e vs.) bir kaynak olması îcâb eder [444].

İmdi, bu ikinci ihtimâl göz önünde tutulacak olursa, mâdem ki Tanrı ancak "var olan nesneler" in İlk-prensip'i ve herşeyin "kendisi" nden f e y z ve s u d u r ettiği kaynaktır: o halde mâhiyet'ler "lâ-vucûdî" (mevhûm=yok) iseler, bunların böyle bir vasıfta olmaları hâlinde Tanrının bu nevîden "lâ-vucûdî" (yok=mevhûm) şeylere kaynak olması îcâb etmez mi? Felsefî bakımdan, Tûsî ise "mâhiyetler" in idéal veyâ réel ayrımını önce bu iki terimi metafizik bakımdan tefsîr ederek yapmaktadır. Çünki m e c ᶜ ū l terimi, bir bakıma -Aristoteles felsefesinde- "yaratılmış" ve bu sûretle de f â n î mânasına gelmektedir. Aristoteles'e göre ancak mürekkeb realiteler yâni nesneler "yaratılmış" (engendrée) dir. Oysa "yaratılmış" başka bir deyimle o nesnenin hâricinde başka bir "yaratıcı" tarafından meydana getirilmiş nesne, tabiatiyle "ezelî" değil fakat "fânî" olabilir. Bunun aksine olarak, "sûret" ve "mâhiyet" ise y a r a t ı l m a m ı ş (=non engendrée) dir; bu ise adı geçenlerin "ezelî" ve "ebedî" olduğu mânasınadır [445]. Aristoteles'in "sûret" ve "mâhiyet" i bu şekilde "gayr-i mec'ûl" sayması da pek tabiî olarak onların "bölünmez" ve "parçalanma kabul etmez" olmalarında ve lojik bakımdan da "parçanın bütün'e olan öncelik" i gibi "mâhiyetler" in "târifler" e olan ö n c e l i k durumlarından ileri gelmektedir [446]. Esâsen İbn Sînâ felsefesi aracılığı ile Aristoteles'e dayanmakta olan Tûsî, bu meseleyi ana hatlarıyla Grek filozofundan almakla berâber, mâhiyetleri'ne Sadreddîn Konevî gibi sırf metafizik bakımdan ele almış, ne de Aristoteles'teki örnek ve açıklamalara tamâmen bağlı kalmıştır. Bunun aksine Tûsî "mâhiyetler" i hem metafizik ve hem de somut varlıklardaki keyfiyetler bakımından ele alarak, Konevî'nin iki ihtimâl dâhilindeki istidlâl'ine yine iki ayrı istidlâl'le cevap vermiştir:

a. Birinci ihtimâle göre, Tûsî mâhiyet'i "keyfiyet" in sinonimi şeklinde kabûl ediyor: Söz gelimi siyahlık gibi keyfiyet anlamına gelen mâhiyet önce farz ve tasavvur edilir sonra da buna bir "caᶜil" in (=Yaratıcı'nın) etkisi düşünülürse, burada imkânsız bir durum hâsıl olur. Çünki al-caᶜil (yâni aktif: yaratıcı varlık) onu, artık bizim farz ve tasavvur ettiğimiz bir şekilden başka bir şekle sokamaz. İşte bu anlamdaki mâhiyetler "idéâl" (ezelî) dir. Başka bir deyimle "yeniden

444 Konavi, *ayni eser.*, 13 b.

445 Aristoteles, *Metaphysica.*, Z, 8, 1033 a (6); ayr. *ayni eser.*, 1033 a (17); ayr. Z, 15, 1039 b (23).

446 M. D. Philippe, *Initiation.*, s. 131.

şekil kazanmaları" ve "değişmeleri" imkânsız olduğu için "mâhiyetler" s ā b i t 'tir ve bunlar bir "keyfiyet" gibi telâkkî olunabilir [447].

b. İkinci anlamda ise mâhiyetler birer "mefhûm" şeklinde tasavvur edilmeyip te, Sûfîler'in dilindeki mânaya uygun olarak "somut nesne" mânasında anlaşılırsa, bu takdirde somut bir nesnede mevcûd olan keyfiyet (msl. siyahlık) dahî bir "yaratma" (=ibdāʿ) eseri sayılabilir. Bu sûretle bütün mâhiyetler (mevcûdat vs..) Gayri mec'ûl (fânî) olur ki, bunların da yaratıcısı T a n r ı 'dır [448].

Böylece anlaşılıyor ki mâhiyetler Konevî tarafından "ʿayn sābit" mânâsında -fizik bakımından- alınırken *fânî* ve aslâ *ezelî olmayan* bir vasıfta tarif edilmiş oluyor. Fakat filozofların kullandığı mânadaki mâhiyetler, Aristoteles'ten beri Mâhiyet-Cevher müterâfifliği üzerine dayanmakta ve metafizik anlamının yanında da l o j i k bir bünyeye sâhib bulunmaktadır. Başka bir deyişle: Mâhiyetler, bir "tarif" in cüz'ünü veyâ cüzülerini teşkîl ediyor ve tarif'e nazaran da k a b l î (öncelik) bir duruma sâhib bulunuyor. İşte bu bakımdan -yâni lojik açısından- bir s o r u 'nun cevâbını teşkîl etmek, başka bir deyişle "bir tarif meydana getirmek" için, her hangi bir şeyin "kendi varlığı" ile "kendi mâhiyet" i arasındaki münâsebet ve irtibat araştırılacak olursa: o zaman bu mesele daha çok gün ışığına çıkabilir kanâatindeyiz. Fakat şunu da hatırlatmalı ki "Tanrı" ile "Tanrının mâhiyeti", -daha önce görüldüğü için- burada bahis konusu edilmeyecek ve sâdece "nesneler" ile "nesnelerin mâhiyetleri" arasındaki m ü n â s e b e t i dikkate alınacaktır.

f. Tekâbül ettikleri nesnelere göre: Mâhiyetler'de, "öncelik", "zamandaşlık" ve "sonralık" durumları

Bundan önceki fasıldan açıkta kalan ve hattâ itirâz kabul eden bir nokta göze çarpıyordu: Acabâ mâhiyetler, ister "ezelî" (gayr-i mec'ûl) isterse "fânî" (mec'ûl) olsun, bunlar Genel Varlık'tan bir b ö l ü m teşkîl eder mi? Yoksa mâhiyetler sâdece "yokluk nesneleri" nden mi ibârettir? [449] Başka bir ifâde ile, mâhiyetler bir "zihin tecrîdi" nden ibâret olamaz mı? İşte böyle bir soru, Tûsî'ye göre şâyet "... Mâhiyetler varlık nesneleri midir" şeklinde anlaşılacak olursa, o zaman

447 Ṭūsi, *Mukātabāt*, 14 b,
448 Ṭūsi. *ayni eser.*, 14 b.
449 Ḳonavi, *ayni eser.*, 14 b.

buna *"hayır"* cevâbını vermemiz lâzımdır. Çünki "mâhiyet" lerin "mâhiyet" ten başka bir şey olmasına imkân yoktur[450]. Fakat ayni soruyu "mâhiyetler varlık'tan bir bölüm (d a r b) müdür? şeklinde tefsîr edecek olursak, o zaman buna *"evet"* cevâbını verebiliriz. Çünki "mâhiyet", tasavvur edildiği zaman "aklî" bir varlık, yâni bir "mefhûm" meydana gelir. Şu kadar var ki, böyle bir "tasavvur" u, somut nesneler'e t a t b î k ettiğimiz zaman mâhiyet dahî "ayni" (concret) bir gerçeklik kazanır[451].

Oldukça girift ve hem anlaşılması hem de anlatılması gerçekten güç olan bu mesele Tûsî tarafından bir de "kıdem" başka bir deyimle "mücerret ve metafizik zaman" bakımından ele alınmaktadır. Bu sûretle mâhiyetler z a m a n bakımından ü ç ayrı durumda tasavvur edilebilir:

i. Z i h n î olmak bakımından: mâhiyetler n e s n e 'lerden "daha önce" bir varlığa (وجود قبلها) sâhiptir;

ii. Nesnelerde fi'len bulunmak bakımından, onlarla "ayni zamanda" bir var oluş'a (وجود معها) sâhiptir;

iii. B i l g i 'mizin unsurunu teşkîl etmeleri bakımından ise, "nesneler" den "daha sonra" bir varlığa (وجود بعدها) sâhiptirler[452].

İşte böyle bir bakımdandır ki, mâhiyetler, -filozofların görüşlerinde ne v a r ne de y o k telâkkî edilmiştir. Mâhiyetler şâyet s o m u t nesnelerde mevcut iseler, o zaman bu nesneler'e k ı y a s (izâfet) ile mümkin sayılır; fakat bunun aksine olarak mâhiyetler birer "bağımsız" mefhûm şeklinde tasavvur edilecek olursa, bu takdirde mâhiyetler'in nesnelerden a y r ı (başka) bir var oluş'u, bir realitesi olmak îcâb eder[453]. İmdi bu son duruma göre ise, mantıkî bakımdan bir "illetler ve netîceler" zincirlemesine yönelecek olsak, zihnimizin nihâyet bir noktada durması lâzım gelecektir: işte mâhiyet bu noktadadır.

Gerçekten mâhiyetler'in "ideal" ve "reel" tasnîfe tâbi tutulması ve felsefenin bu iki ayrı ihtimâli de birlikte dikkate alması, zihnimizi bir takım tenâkuzlara sürüklemekten geri kalmaz. Çünki birinci ihtimâle göre, "mâhiyetler" *ideal* (yokluk nesnesi, tecrîd) sayıldıkları

450 Ṭūsī, *ayni eser.*, 15 a.
451 Ṭūsī, *ayni eser.*, 15 a.
452 Ṭūsī, *ayni eser.*, 15 b.
453 Ṭūsī, *ayni eser.*, 15 b.

takdirde Realite dünyâsındaki nesnelerin kendi aralarındaki mütekâbil "tesir" ve "teessür" leri nevinden, bunların kendi aralarında bir "tesir" ve "teessür" leri tasavvur edilemeyecektir. Ayrıca mâhiyetler'i s o m u t nesneler'*de* tasavvur edecek olursak ve bu sûretle de onların s o m u t bir gerçeklik kazandıklarını söylersek, yine mantıkî bir çıkmaz içinde kalırız. Çünki realiteler'i birbirinden ayırt eden prensip, şâyet "vâcib" yâni "kendisi ile kâim" ve "zorunlu" bir varlığa sâhipse, bu durumda mâhiyetler dahî bir "zarûret" prensip'ine sâhip olacaktır [454].

Konevî'nin çok yerinde olan bu görüşü, başka bir bakımdan daha doğrulanabilir: Şâyet "mâhiyetler" r e e l varlıklar ise ve bunların Tanrı'dan a y r ı bir *cosmos*'ları mevcutsa, bu nevîden mâhiyetlere "İkinci Varlık" (al-vucūd al-ṡānī) adını verdiğimizi dahî düşünelim: yine de mantıkî bir çıkmazda kalırız. Çünki, Konevî'nin kendi sözleriyle: *mümkin nesnelerin hep birlikte ortak oldukları ancak "tek bir varlık" vardır...*" [455]. İşte bütün bunların netîcesinde sâdece pantheist bir Okul'un tek taraflı savunucusu olmayan ve gerçekten tam bir düşünür olarak fikirlerini ortaya koyan Konevî'ye göre, yukarıdaki istidlâl yeni bir istidlâli hazırlayabilir. Şöyle ki "İkinci Varlık" adını vermekte olduğumuz bu mâhiyetler'in Üçüncü Varlık adını alabilecek yeni bir *cosmos*'a meydan verdiğini kabûl etmek îcâb eder. Oysa böyle bir istidlâl'in "... *zâten mevcut olmayan şeylere sıfat izâfe etmek*..." gibi olacağını iddiâ ederek, bunun da bâtıl bir görüş olduğunu açıkça göz önüne sermektedir [456].

Bütün bu açıklamalar ise, Konevî'nin "mâhiyetler" ile "Mümkin nesneler" arasındaki a y n i y e t 'i kendisine gâye edindiğini açıkça göstermektedir. Fakat mâhiyet'leri -allegorik bir ifâde ile- "... *Tanrının görünüşleri" (zuhūr) için aynalar ve O'nun n ū r 'unun parıltılarının yayılması için bir vâsıta*..." telâkkî etmesi [457] yine ayni eserinde bunların "... *Varlık nûru'na olan nisbetlerinin aynalar'la aynalardaki a k i s 'ler arasındaki nisbet gibi*..." olduğunu ifâde etmesi de gösteriyor ki [458], Konevî'nin mâhiyetler deyiminden kasdettiği şey, doğrudan doğruya Tanrının tasavvurlarının taayyünleri'nden ibârettir. Zâten Konevî, başka bir eserinde bunu daha açık bir şekilde ifâde eder:

454 Ḳonavī, *Mukātabāt.*, 14 a.
455 Ḳonavī, *ayni eser*. 13 b.
456 Ḳonavī, *ayni eser.*, 14 b.
457 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt.*, 46 a (17) — 46 b (1).
458 Ḳonavī, *ayni eser.*, 46 b (15-16).

"... *Nesneler, Tanrının küllî ve tafsîlî taakkullerinin taayyün'lerinden ibârettir. İşte mâhiyetler de bu taakkul'lerden ibârettir* [459].

İmdi, şunu da ilâve etmek lâzımdır ki, Konevî'ye göre Tanrının n e s n e 'leri "taakkul" etmesi *tek bir processus* (vetîre) hâlinde olup, ezelî ve ebedî'dir. İşte mâhiyetler de bu "ilâhî taakkul" lerin sûret ve eser'leri olmamaktadır [460]. İkinci bir önemli nokta şudur: Mâhiyetler "ezelî ve ebedî" bir varlığa sâhiptir [461]. Çünki, yukarda görülmüştü, ezelî ve ebedî olan Tanrının "tasavvur" larının da Tanrı gibi bir vasıfta yâni hem ezelî hem de ebedî olması lâzım gelmektedir. Netîce olarak mâhiyetler Konavî'ye göre "ezelî ve ebedî" olduğuna göre, mâhiyetlerin "non engendrée" (gayr-i mec'ül) sayılması, Onu Aristoteles'le birleştiren bir noktadır. İşte böyle bir hususta Konevî, istidlâlî bir metodla Allahta herşeyden önce "ahadiyet" i (bir-oluş'u) esas alan ve böyle bir vasfın da -Sıfatlar ve İsimler bakımından- Tanrı'da "hâdiseler" bulunmasını reddeden ve bu sûretle de mâhîyetler'i hem *aklî* hem de *aynî vucûd*'tan hâli sayan Mûtezile kelâmcıları'nın tenkîd etmektedir [462]. Başka bir deyişle Konevî'ye göre Mû'tezile'nin "hakîkatin bilinmesi" ve "mâhiyetler" in gerek aklî gerekse ayni varlık'tan mücerret (hâlî) olması hakkındaki görüş (kavl) 'leri muhakkik'ler (mistik düşünürler) nazarında itibâr görmemiştir [463].

İşte burada Konevî, bir taraftan "mâhiyetler" i âdetâ bir "isim" saymaları dolayısıyla (=Nominalisme) Mûtezile kelâmcılarını, diğer taraftan da Tusî'nin şahsında filozofları eleştirmektedir. Konevî, mâhiyetler'in m e v c û d veyâ m a ʿ d ū m veyâ "sıfat" yâhut tâ "mevsûf" sayılmasının mümkin olmadığını [464], -yâni Mû'tezilenin mâhiyetler'i âdetâ bir i s i m saymalarını- eleştirirken, ayni tenkidleri de Tûsî'ye yöneltiyor. Fakat onun filozoflara olan itirazları daha çok mâhiyetler'in ezelî (=gayr-i mec'ûl) olmasından geliyor. Şu kadar var ki, filozoflara göre mâhiyetler, başka bir bakıma da Tanrının onların taakkul etmesi düşünmesi cihetinden "mec'ûl" dürler [465]. Fakat Konevî her nedense filozofların bu noktai nazarını kâle almak istememiş görünüyor.

Şu halde filozofların, "mâhiyetler" in e z e l î oluşu hakkındaki

459 Ḳonavī, *al-Nuṣūṣ*., 3 b (3-8).
460 Ḳonavī, *al-Radd*., 68 a.
461 Ḳonavī, *ayni eser*., 68 a.
462 Ḳonavī, *ayni eser*., 68 a.
463 Ḳonavī, *ayni eser*., 68 a.
464 Ḳonavī, *ayni eser*., 87 a-b.
465 Ḳonavī, *ayni eser*., 69 a.

fikirlerinden ayrılan Konevî, bir başka düşünce sistemnin yâni Mu'tezile kelâmcılarının da mâhiyetlere dair fikirleriyle kat'iyen birleşmez. Çünki bu sonunculara göre mâhiyetler, gerek aklî (soyut) gerekse (somut) varlık'tan b a ğ ı m s ı z 'dır [466]. Oysa Konevî'nin tasviri ile "... *mâhiyetler, bilgi nisbetinde taayyün eden -çok sayıdaki- ilâhî taakkul'lerin sûretleri ve bunların netîceleri'dir. İşte mâhiyetlerle (fakat: ilâhî taakkul'lerin sûretleri olmak bakımından mâhiyetler'le) mutlak "vucûdî feyz" bir nevî k e s r e t 'e sâhip olur. Bunlardan her biri de diğerlerinden temayyüz eder (ayrılır)... Tek Vucûdî-Feyz ise, bilgi veyâ mümkinler dünyâsında "çeşitli görünüşler" hâlinde idrâk olunur. Bunlar, esâsında ezelî (ilâhî) taakkul'lere tâbîdir* [467]. Şu halde Bilgi fenomeninde bir yandan, somut nesnelerin ilâhî tasavvurlar'ın kendileri ile herhangi bir benzerliği olmadığı gibi; diğer yandan da mümkinler âlemi'nde somut nesneler'in mâhiyetleri adı geçen "ilâhî mâhiyet" ile alâkalı olamaz [468]. Görüldüğü gibi Konevî, epistemolojik sâhada somut nesneleri müdrike'mizin kavramasını Tanrının onları ezelî taakkulü ile kavraması'na benzetmektedir. Şu kadar var ki, müdrikemizin hududları, somut nesnelerin -keyfiyetler mânasındaki- mâhiyetlerini araştırmaktan ve kısmen bulmaktan daha ileriye gidemez. Şu halde bir nesnenin Tanrı tarafından ö n c e taakkul edilmesi (tasavvuru) nesnelerin ilâhî tasavvurdaki ezelî ve kuvve hâlindeki durumunu gösterir ve bu "*ezelî tasavvurlar*" dahî bizzat "*nesnelerin mâhiyetleri*" nden ibâret olur.

Tanrının "kuvve" hâlindeki bu "tasavvur" larının, -başka bir ifâde ile: mâhiyetler'in- tahakkuk'u veyâ kuvveden fiile çıkması (=taayyün'ü) mümkin nesnelerin vucud'a intikâlinden, yâni "mümkin varlıklar hâline gelmesinden" ibârettir. Fakat göze çarpan ve üzerinde durulması gereken önemli noktalardan bir tânesi de şudur ki: Konevî'nin anladığı mânâdaki mâhiyetler, tıpkı Platonda görülen " i d e a l a r " gibi, nesnelerin genel ve sabit ö r n e k 'leri, yâhut Aristoteles'teki " k ü l l î " ler nevinden bir şey değildir. Çünki Platonculuktaki "*İdealar*" müşterek bir vasıf taşır ve bunlar Konevî'nin "mâhiyet tasavvuru" ndan çok uzak kalır. Oysa tek-nesneler için a y r ı bir mâhiyet -bizzat Konevî'nin sözü ile: bir e h a d i y e t - nesnnelerin "ezelî ilâhî bilgi" de kuvve'den fiil'e çıkış (taayyün) mânasına geldiğine göre [469] Konevî bu terimden sonsuz sayıdaki nesnelerin her biri için, a y r ı bir

466 Ḳonavī, *ayni eser.*, 64 a-b.
467 Ḳonavī, *ayni eser.*, 74 a-b.
468 Ḳonavī, *ayni eser.*, 70 b.
469 Ḳonavī, *Iᶜcāz.*, 20 a (12-13).

tasavvur -fakat Tanrının bilgisinde bulunan a y r ı ve ö z e l bir taakkul mânâsındaki tasavvur- olduğunu kasdetmiştir.

Her sene için "ayrı bir ilâhî tasavvur" deyimini burada kullanmak yerinde olur. Çünki Konevî tek nesneler'in ayrı bir "husûsiyet" inin bulunduğunu, ve yine her nesnenin bu "husûsiyet" ile diğer nesnelerden ayrıldığını [470], hattâ nesnelerin bu "husûsiyetler" i arasında "tezâd ve imtiyaz" bulunduğunu, bunun da nesneler'in f â n î mâhiyetler'inden ileri geldiğini [471] söylemektedir. Şu halde mâhiyetler'in yapısı, fonksionları ve gerek lojik ve gerekse metafizik tasavvurları hakkında önce "conceptualiste" sonra da "phenomenologue" olarak görünen Konevî'ye göre V a r l ı k (Etre) ile Â l e m (Kâinat) iki ayrı fenomen sâhasıdır. Yâni Konevî'ye göre "Âlem" aslen "Varlık'ın z u h u r 'a gelişi" başka bir deyişle "*kuvve'den fiile çıkış*" ıdır. Bu ayırış ise, Heidegger'in "Varlık" ve "Âlem" telâkkîsine bir bakıma yakındır. Çünki Konevî'ye göre "Varlık", nihâyetsiz bir silsile hâlindeki "teveccüh fiilleri" olup, "Âlem" bunların hedefi sayılan ve onların s o n s u z (ebedî) gerçekleşmesinden ibâret telâkkî edilen bir h â d i s e (bir: phénomène') den ibârettir. İşte Konevî'ye göre bu anlamda bir "Âlem" aslâ mevcût değildir: aksine hiç durmadan "meydana çıkmakta" (oluşmakta)dır [472].

Daha önce "Sıfatlar ve İsimler" bölümünde gördüğümüz gibi: "mâhiyetler" Tanrının t a s a v v u r 'larıdır. Bu tasavvur'ların da s o m u t nesneler hâline gelmesi, onların "kuvve" hâlinden "fiil" hâline geçmesi ile *ayni şey*'dir. Fakat şunu da unutmamalıdır ki, Konevî'nin sisteminde bütün "tek nesne" ler ve hattâ "bütün" olarak somut veyâ soyut "Varlık", Tanrının isim ve sıfatlar'ının muhtelif p a r ı l t ı 'larından (*al-tacalliyāt*'ından) ibârettir. İşte Mâhiyetler de adı geçen bu "İsim ve Sıfatlar" ın ayni şekilde muhtelif tecelliyât'ından başka bir şey sayılmaz.

İslâm düşüncesinde *mâhîyet* ve *hüviyet* hakkında çeşitli filozofların görüşleri, gerek kendi aralarında bâzı farklara sâhip olması, gerekse bir tüm olarak bunların Konevî'deki "mâhiyet tasvîri" ne u y m a m a s ı bakımından üzerinde durulması gereken bir noktadır. Söz gelimi Fârâbî'nin "mâhiyet" ve "hüviyet" ayrımında çok kesinlik gösteren bir ifâdesi buna bir delil teşkîl eder. Adı geçen filozof "... *karşılaştığımız her nesnenin bir mâhiyet ve bir de hüviyet'i vardır;*

470 Ḳonavī, *ayni eser.*, 68 a (6).
471 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt.*, 99 b (1-2).
472 H. Ziyâ Ülken, *İslam Düşüncesi* (1946) s. 171-2.

fakat onun mâhiyet'i, "hüviyet" i olmadığı gibi; "mâhiyet" i "hüviyet" ine dâhil de değildir. Meselâ İnsan'ın mâhiyet'i, kendi "hüviyet" i olsaydı, o zaman senin "insanın mâhiyeti" ni tasavvur edişin, Onun "hüviyet" ini tasavvur edişin olurdu ve sen, "insanın var oluşu" nu bilmiş olurdun..." [473], demektedir ki burada Aristoteles'in "basît" ve "mürekkeb" réalitelerdeki "mâhiyet ayrımı" telâkkîsini hatırlamamak imkânsızdır. (bk. br. s. 33) Diğer taraftan İbn Sînâ'nın "varlık felsefesi" nde nesneler'in "maᶜlūl" oluşu hakkındaki istidlâli de bu durumdadır. Ona göre de her hangi bir nesnenin bir i l l e t 'e dayanması, yâ mâhiyet ve hakîkat'ı bakımından yâhut ta v u c u d 'u bakımındandır [474]. Şu halde yine İbn Sînâ'ya göre "*Vucûd*" her hangi bir şeyin mâhiyet'i ve hattâ onun mâhiyetinin bir "parça"sı dahî sayılamaz. İbn Sînâ bununla bir mâhiyet'e sâhip nesnelerin mefhûm'larına v u c u d 'un *dahil olmadığını* kasdetmekte [475] ve hattâ "bir şeyin mâhiyeti" nin o nesnedeki sıfatlardan bir tânesi i ç i n "sebeb" teşkîl etmediğini [476] açık bir dille ortaya koymaktadır.

Tipik ve kendi çerçevesi içinde özel bir durum göstermekle berâber, az çok Platon ve Aristoteles etkileri altında kalan Şihâbeddîn Sühreverdî'deki "mâhiyet tasviri" dahî Konevî'deki "mâhiyet" anlayışına u y m a z. Sühreverdî, "*Hikmet ül-İşrâk*" adlı eserinde bir şeyin somut nesnelerde ve bir de: z i h i n 'lerde olmak üzere a y r ı - a y r ı "iki vucud" u olduğunu söyledikten sonra, mâdem ki "cevheriyet realitesi" z i h i n l e r d e olabiliyor, o halde *aklî âlem*'de "kendisi ile kâim" mâhiyetleri bulunması da câiz'dir. Bu mâhiyetler'in ise s o m u t nesneler dünyâsında "kendisi kâim olmayan" f â n î örnek "sanam" (صنم) 'leri mevcuttur. "*zihinden hâriç örnekler*" veyâ "*misâller ve mefhûmlar*" ancak z i h i n d e hâsıl olurlar. Fakat bunlar "kendi zâtı ile kâim" sayılmazlar ve bunların h a r i c î mâhiyetler nevinden bir "bağımsızlık" ı da yoktur [477].

Burada dikkate çeken tek bir nokta kalıyor ki o da Sühreverdîde görülen "*hâricî-aklî mâhiyetler*" deyiminin, Konevî'deki "ezelî" mânasına gelen ve "*Tanrının tasavvurları*" ile aynileşen mâhiyetler arasındaki benzerliktir. Üstelik Sühreverdî dahi bir taraftan Tûsî gibi

473 al-Fārābī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (nşr. Dieterici) s. 66 (4-7) ayr. bk. Fr. Dieterici, *al-Fārābī's*... s. 108.

474 İbn Sīnā, *al-İşārāt*., c. iii., s. 441.

475 İbn Sīnā, *ayni eser*., c. iii., s. 477.

476 İbn Sīnā, *ayni eser*., c. iii., s. 458.

477 Suhravardi, *Ḥikmat al-İşrāḳ*., II, s. 92-93.

mâhiyetleri birer m e f h û m olarak dikkate almış ve *"nesneler'de mündemiç bir mâhiyet"* i düşünmüş, diğer taraftan da Konevî'de görülen iki çeşit mâhiyet'i birbirinden a y ı r t etmiştir. Bundan başka Süheverdî, mâhiyetler arasında "Tanrının tasavvurları" mânasındaki "ezelî mâhiyetler" in -Konevîde görüldüğü şekilde- bir "mukavvim" i (constituant'ı) bulunmadığını fakat Vucûd'un muhtelif mukavvimlerinin bulunmasının c â i z olduğunu ifâde ederken [478] "Vucûd" mefhûmunun şumûlü üzerinde durur ve bunun da ancak "nesnelerideki n i s b e t l e r" mânasında kullanılabileceğini ileri sürer. Meselâ denir ki: filanca şey, somut bir nesne'*de*, zamân'*da*, mekân'*da* mevcuttur. Şu halde "Vucûd" sözü "*DE*" (fî = في) (=cerr harfi) ile ayni mânaya gelir. Bundan ayrı olarak "Vucûd" lafzı bir "predicatum" olarak bâzen "Zât" ve "Hakîkat" üzerine yüklenir [479].

Şu halde Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf'ta "*Tanrı*" ile "*Tanrının mâhiyeti*" ve "Vucûd" münâsebetlerinde oldukça şiddetli ve hattâ tükenmez çekişmelere zemin hazırlamış olan bu problem, V u c û d 'un Zât üzerine z â i d olup olmaması'nı araştırmaktadır. Şimdiden belirtelim ki, filozoflar nazarında v u c û d , "Vacib Varlık" *da* (Tanrı'da) gerek zat, gerekse mâhiyet ve hakîkat'ın a y n s i s i olduğu halde, Mümkin Varlık'ta onların üzerinde z â i d 'tir. Fakat Kelâmcıların nazarında V u c û d, -hem Vâcib hem de Mümkin varlıkta- Zât ve Mâhiyet üzerine z â i d 'tir [480]. İşte bu arada Sühreverdî dahi ayni şekilde İslâm filozofları ile birlikte Vucûd'un Zât ve Mâhiyet'e ilâve (z â i d) olmadığını kabul ederek Kelâmcılardan ayrılmıştır [481]. Şu halde Sühreverdî'ye göre "Tanrıda Vucûd", onun "*ta-kendisi*" dir; başka şeylerde ise ona â r ı z ve o şeyin mâhiyet'ine z â i d 'tir dendiği zaman, "Vucûd" un mâhiyetlerden "bağımsız" olması (istiğnası), şâyet Vucûd bahis konusu ise, bu bütün varlıklar i ç i n de bahis konusudur [482].

Tûsî dahi, -otoritesi olan İbn Sînâ'ya dayanarak- a t t r i b u t i o n (*al-maḳūl*) teşkîl enen nesneler ile s o m u t varlık'tan a y r ı olan "maʿḳūl" (intelligible) varlık sâhasını birbirinden ayrıt etmektedir [483]. Üstelik "cevher" in Z a t mânasına geldiğini [484] ve duyularla kavranan

478 Suhravardī, *ayni eser.*, II., s. 55.
479 Suhravardī, *ayni eser.*, II, s 67.
480 Bk. br. s. 26-27 ayr. bk. İ. Hakkı İzmirli, *İlm-i Kelâm*, c. I., s. 255.
481 Suhravardi, *Ḥikmat al-İşrāḳ.*, II., s. 66.
482 Suhravardī, *ayni eser.*, II., s. 93-94.
483 Ṭūsī, *Şarḥ al-İşārāt.*, c. III., s. 437.
484 Ṭūsī, *ayni eser.*, c. III., s. 436.

(=mahsûs) varlık sâhasına âit olmayan bir şeyin, her halde "aklî mevcud" (al-mavcūd al-maᶜḳūl) sâhasına girdiğini ifâde etmektedir. İbn Sînâ'nın "al-İşārāt" adlı eserini Tûsî'den daha önce şerh etmiş olan Fahreddîn Râzî, Kelâm görüş açısından bu eseri ele alırken, sonradan bâzı önemli problemlerde Tûsî'nin -felsefî bakımdan- eleştirmelerine mâruz kalmıştır [485]. Meselâ Râzi, her "mâhiyet" bizâtihi tasavvur olarak: ortak bir terim olmaktan imtinâ eder ve "-mâhiyet" ten ancak tek bir "ferd" hâsıl olur derken, al-Tûsî, bizâtihi mâhiyet'in "kendikendisine" bir "ortak terim" olmaktan imtinâ etmesinin lâzım gelmediğini ileri sürer [486]. Mâhiyet'in vucûd ile birleşmesi, veyâ Vucûd'un mâhiyet üzerine zâid olması (inzimam) hakkında da Râzî'yi eleştirmekte ve bunun doğru olmadığını, çünki gerek *mâhiyet*'in gerekse *vucûd*'un iki ayrı "aklî varlık" sayıldığını söylemektedir [487]. Çünki Tûsî, iki ayrı "aklî varlık" ın birbirine izâfe (ilhâk) edilmesinin doğru olmadığını kabûl etmekte ve "mâhiyetler" in mufârık (ayrı) oluşunda isrâr etmektedir. Tûsî, adı geçen bu eserde, Mâhîyet'lerin Vucûd'u kabûl etmesi meselesinde Râzî'yi tenkîd etmiştir. Çünki Râzî, Mâhiyetler'in Vucud'tan önce gelmediğini ve bu sûretle de onların Vucud üzerinde aktif bir fonksion'larının bulunmadığını kabul etmektedir ki, Tûsî'nin buna itirâzı "mâhiyet" in hâriçte (yâni: maᶜkûl âlem'de) sâbit olmasında değil, fakat Mâhiyet ve Vucûd ayrılmasının somut varlıklarda ancak zihn'de (*fi'l-ᶜaḳl*) mümkin oluşundan ileri geliyor [488]. Şu halde Tûsî'ye göre Vucûd mâhiyet'e bir araz teşkîl etmez [489] ve mücerret mâhiyetler'in ise "hâriçte" sâbit olmadığını, söyleyip bunların -mücerret mâhiyetler olmak bakımından- lâ-mavcud olduklarını ileri sürer [490].

Netîce olarak: mümkin nesneler'in "mâhiyet"lerinin *vucûdî* ve *lâ-vucûdî* şeklinde ikiye ayrılması ve Konevî'ye göre bunların "somut nesneler" mânasında "lâ-vucûdî" sayılması Tûsî'nin mâhiyetler'i keyfiyetler ve somut nesneler konusunda, Mâhiyet-Vucûd ayrımı'nın ancak zihinde mümkin olması görüş noktasına bir karşılık sayılmaz.

485 İbn Sīnā'nın hayatının son zamanlarında yazılmış olan "*al-İşārāt va't Tanbīhāt*", iki mühim şahsiyet tarafından şerh edilmiştir. Bunlardan biri Fahraddīn al-Rāzī, diğeri de Naṣīreddīn al-Ṭūsī'dir. bk. Sulaymān Dunyā, *al-İşārāt va'-t Tanbīhāt*, c. II., s. 18. *Önsöz*)

486 Ṭūsī, *Şarḥ al-İşārāt*., c. II., s. 159.

487 Ṭūsī, *ayni eser*., c. II., s. 214.

488 Ṭūsī, *Şarḥ al-İşārāt*, c. III., s. 462-463

489 Ṭūsī, *ayni eser*., c. III., s. 469.

490 Ṭūsī, *ayni eser*., c. III., s. 469.

Çünki Tûsî'de görülen muşahhas keyfiyet, nesnelerin sâdece bir "kagori" sini (fakat terimler mantığındaki mânasıyla: kategorisi'ni) ifâde etmekten başka bir şey değildir. Şu halde Konevî, *Mâhıyet* lafzından sâdece Somut ve Soyut -bütün nesneler'i kasdetmiş ve "*Mâhiyetler*" ile "*Tanrının Tasavvurları*" nı aynileştirmiştir ki, onu Tûsî'den ayıran en önemli nokta işte budur. Böyle bir görüş ayrılığı dikkate alınırsa Mâhiyetler'in Konevî'ye göre *şe'nî* (=reel: vucûdî) olması imkânsızdır. Bu imkânsızlık ta, onların Tanrının mutlak varlığı'na i z â f e t iledir.

Bütün bunların netîcesinde ise, Konevî'nin düşüncesinde Mâhiyetler'in "zâtî vucûd" olan Tanrı'*da* ideal varlıklar (yâni tasavvurlar) şeklinde anlaşılması kaçınılmaz bir sonuç teşkîl eder. Bu durumda ise Aristoteles'ten beri "Mâhiyet" mefhumu, k u v v e hâlinde olmak ve sâdece b a s î t cevher'lerde düşünülmek üzere İslâm dünyâsında Konevî tarafından çok kritik ve dikkate değer bir şekilde ele alınmış oluyor. Mâhiyetlerin b ü n y e 'si, tasavvur'u ve Varlık ile olan "münâsebet" lerinde önce "conceptualiste" sonra da "phenomenologue" olarak düşünce tarihinde yer aldığını söylediğimiz Konevî'nin, İslâm filozoflarına ve Kelâmcılarına yaptığı bu açık itirâzlar, *mâhiyet* kavramına oldukça kuvvetli bir ışık tutmuştur. Usûl bakımından bir taraftan dialektik, diğer taraftan da tamâmen metafizik bir çerçeve içinde kalan bu hesaplaşmalar, Modern Felsefe'de her hangi bir mukâyese'yi de mümkin kılabilir: Meselâ Hegel'de olduğu gibi "hâdise-mâhiyet" veyâ "cevher-araz" yâhut da "sebeb-netîce" gibi i k i l e ş m i ş mâhiyet tasavvuru'nun bir "h â d i s e " olmaktan ileriye gitmemesi, (başka bir deyimle: mâhiyetlerin t e z a h ü r 'ü), bir bakımdan Konevî'yi hatırlatmaktadır. Çünki Konevî'de dahî *Tanrının tasavvurları* olarak geçen *mâhiyetler*'in "taayyün" edişi Hegel'deki t e z â h ü r anlamını tazammun eden bir görüştür. Fakat Hegel'deki "mâhiyet düalismi" ise, Konevî ile her hangi bir benzeşmeyi akla getirmemelidir

g. Tanrı - Varlık münâsebetleri

Bundan önceki fasıllarda T a n r ı 'nın "*théolojik agnostisism*" çerçevesinde bırakıldığını görmüştük; yâni Allah, gerek Zât ve Mâhiyet bakımından, gerekse Hüviyet ve Vucûd yönlerinden m e c h û l (bilinemez) olarak tavsîf edilmiştir. Fakat Tûsî'de müşâhede ettiğimiz Tanrı tasavvuru ise, "İlâhî Zât" ı b i l m e ğ e mâtûf bulunmaktadır. Bu ayrı düşünce sistemleri arasındaki farklar bundan ibâret kalmıyor: Zât ve Mâhiyet bakımlarından "mechûl" olmasına ve "erişilmez" telâkkî

edilmesine rağmen, "Tanrıyı b i l m e k" için tâkib edilecek u s u l üzerinde dahî, adı geçen düşünce sistemleri birbirlerinden tamâmen ayrılmış durumdadır. Meselâ Konevî ve sûfî'ler, M ü k â ş e f e ve M ü ş â h e d e üzerinde direnip, Tanrıdan Kâinât'a i n m e k ve orada Tanrıyı g ö r m e k (=bulmak) isterken (bk. br. s. 3-4) Tûsî ve filozoflar ise sebeb-netîce münâsebetine, ayrıca fizik ve müsbet réalitelere dayanarak lojik bir usûle başvurmakta ve böylece Kâinât'dan Tanrı'ya doğru y ü k s e l m e k 'tedir. Gerçi bu iki sistem arasındaki metod farkı birincisinde "irrationel", ikincisinde (yâni filozoflar'da) "rationel" gibi görünür fakat hiç unutmamalı ki, g â y e dâimâ tek ve aynidir: Tanrıyı *bilmek* ve *bulmak*:

Şu halde çözümlenmesi gereken mesele "ma'rîfet'ullâh" yâni "*Tanrının bilinmesi*" dir. B i l m e k ise, sâdece lojik bakımdan -tarif'e dayanan- bir "bilgi" değil, ayni zamanda metafizik (ontolojik) cihetten de Tanrıyı Kâinâtın "içinde" veyâ "dışında" olmak üzere bir yere yerleştirmek ve ancak bu sûretle Tanrıyı *bilmek* ve *bulmak* anlamına gelmelidir.

İşte burada da karşılaştığımız durum yine *metod* meselesine dayanıyor: Ya, Konevî gibi -Kâinât'ın İyilik, Güzellik, İntizâm ve bir Kudret eseri vasıflarına dayanmak sûretiyle- Tanrıyı "Varlık" *da* bir "*İdeal İyilik*", "*İdeal Güzellik*", "*İdeal İntizâm*" ve "*Sonsuz Kudret*" vs. olarak t a n ı m a k icâb ediyor; yâhut da Tûsî gibi, bilgi ve şuur taşıyıcısı olan İnsan'ın bu intizâmlı, i y i ve mükemmel Kâinât'ın s e b e b 'ini fizik, lojik ve ontoloji nazariyeleriyle i s b a t etmek gerekiyor. Bu sonuncu metod, rasyonel bir usûl teşkîl etmekle berâber, ne kadar ihtimâliyet ve mantıkî isbât varsa, o kadar da Tanrı mevcûdiyetine dâir d e l i l 'lerin ortaya atılmasını gerekli kılmaktadır. Şu halde "şüpheler" arttıkça "isbat" gayretleri mânânsındaki *rationel* tasavvurlar ve metodlar, kendi kendilerine bu sefer ters yüzü çevrilecek olsalar, netîce şu olur: İsbat denemeleri ve Tanrı hakkında delil bulmak gayretleri, bu gayretler adedince ş ü p h e l e r 'in de mevcûdiyetini şart koşuyor demektir. İşte Sûfî'lerin ve felsefî metoda muârız olanların bu konudaki olumsuz davranışlarının sebebi de bundan başka bir şey değildir.

İmdi, mâdem ki Tanrı saf bir "mâhiyet" veyâ "zât" yâhut "şey" yâhut "hakîkat" veyâ "vucûd" tur; böyle bir tasavvur karşısındaki "*agnosticisme*" meselesi, Tanrı konusunda ancak tâlî derecede önem taşıyan bir mesele olarak kabul edilmelidir. Bu mesele zâten İslâm

dünyâsında ön plânda gelen bir fikir çatışmasına zemin teşkîl etmiş sayılmaz. Aksine bu konudaki mücâdeleler, sâdece çeşitli ve hattâ birbiriyle çarpışan zıd nazariyelerin dialektik yollardan birbirlerini *iskât* etmelerine fırsat vermekten başka bir rol oynamamıştır.

Görülüyor ki mesele Tanrının "*mechûl*" veya "*mâlûm*" olmasında değil, fakat daha çok Tanrının *bulunması* ve *bilinmesi*'nde -başka bir deyişle- *Kâinât içinde* veya *dışında* olmak üzere, Tanrıyı bir yere yerleştirmektedir. Daha başka bir ifâdeyle ya Tanrıyı bütün Kâinâtta bir Güzellik-İyilik-Kudret ve Hayat kaynağı halinde bir "*keyfiyet*" olarak müşâhede etmek, yahut da O'nu lojik -ve hattâ matematik bir tarzda *esthétikten* mahrum olarak- düşünmek lâzımdır. İşte bunlardan ilkini Konevî, ikincisini de Nasireddîn Tûsî gerçekleştirmeğe çalışmıştır. Çünki bu iki düşünür'ün Kâinât'ı fizik ve ontolojik yönlerden "mümkin mâhiyetler" konusuyla ele aldıklarını daha önce görmüştük. Nitekim Konevî, tek olan "İlâhî Mâhiyet" ile çok sayıdaki "Mümkin mâhiyetler"i birbirinden kesin olarak ayırt ediyordu. Mümkin mâhiyetler'in Varlık-Dâiresi'nde işgâl ettiği yerin *aklî* veya *şe'nî* sayılması, âdeta Platon-Aristoteles felsefeleri arasındaki farkları hatırlatırcasına- göz önüne serilmişti. Kendisine göre "mümkin mâhiyetler", Allahın Tasavvurları (=Düşünceleri) alınırsa *ezelî* (*reél*-vucûdî)'dir, fakat ayni şey "nesnelerin ideal ve bağımsız modelleri" (msl. Platon İdeaları) mânâsında kabul edilirse, o zaman *Şe'nî*, *idéal* ve *lâ-vucûdî*'dir. Üstelik *İsimler ve Sıfatlar* dahi adı geçen bu *mümkin mâhiyetler* ile az çok *ayni* şeydir. Sâdece Sıfat ve İsimler, Tanrı-Kâinât arasında birer *mutavassıt terim*'dir ve bunlar nesnelerin *idéal* modelleri sayılmak bakımından -zat'a ilâve edilmiş olarak- Tanrıda mevcuttur; Mümkin Mâhiyetler ise "Tanrının Tasavvurları" ile aynileştirmektedir. Şu halde Tanrı ile Kâinât (bütün varlık mertebeleri sonsuz nesneler) arasındaki bu *irtibât*, -i c â d meselesi tahakkuk ettikten sonra- nasıl devam ve zuhur ediyor? Başka bir deyişle: Tanrı Kâinât'ı yarattıktan sonra acaba kendisi ile yaratmış olduğu bu şey arasındaki *münâsebet* ortadan kalkmış sayılabilir mi? İşte bu mesele gerek Tûsî gerekse Konevî tarafından müsbet olarak kabul edilmekle berâber Tanrı-Varlık *münâsebeti* problemi, adı geçen bu iki filozofu ayrı ayrı netîcelere sevketmiş görünüyor.

İmdi, Konevî'ye göre Tanrı *İyi* olduğu için *İyi*-olan'ı meydana getirmiştir. *Yüce Kalem*, *İlk Akıl* ve *Genel Varlık* ile aynileşen bu "*İlk-yaratık*", t ü m - varlık'taki çokluk'a açılan ilk kapıdır: yâni *Allâh, kendi sıfatları ve isimleri vâsıtasıyla bütün nesnelerde tecellî*

etmektedir. Üstelik İ n s a n bu kâinât düzeni içinde yaratıkların en mükemmelidir. Şu halde Allah ve Kâinât arasındaki i r t i b â t meselesi, Konevî'nin felsefesinde de ele alınması gereken bir durumdadır. Zâten bütün Skolastik mâhiyetteki felsefeleri başlı başına meşgûl etmiş olan bu mesele, Konevî'nin Kâinât ve Allâh hakkındaki düşüncelerinin birbirine bağlanmasını sağlayan bir unsur teşkîl etmektedir. Fakat Tanrı ile Kâinât arasındaki "bağlantı"yı ifâde eden ve Konevî'nin eserlerinde *"münâsebet"* (المناسبة) şeklinde geçen tâbirin gerçek mânâsı ve hududları nedir? Ayrıca bu deyimle alâkalı olan *"Nisbet"*, *"İzâfet"*, *"Iᶜtibâr"* ve *"hükm"* lafızlarının biraz önce zikredilen *münsebet* lafzıyla hangi bakımlardan ilgisi vardır?

Konevî, m ü n â s e b e t (=*al-munāsaba*) deyimi hakkında: "... *gerek bu kitabımda (al-Nafaḥāt'da) gerekse diğer eserlerimde tekrar tekrar sözünü ettiği bu deyim, esâsında ehl-i zevk'in (sûfî'lerin) bir tâbiridir. Şayet bu lafzın mânasını anlamamışsan benim dediklerimi de anlamamışsındır...*" [491] demek sûretiyle, evvelâ, -kendi felsefesinde- metafizik bir değer taşıyan ve Tanrı-Kâinât bağlantıları sadedinde ön plânda gelen bu mutavassıt terime dikkatlerimizi çekmektedir. Bu deyim, Konevî'ye göre, *mânevî* bir *nisbet* olup, ancak iki *"mütenâsib"* arasında anlaşılabilir [492]. Ayrıca "münâsebet", i k i - ş e y arasında veyâ, bu "iki-şey"in h ü k m 'lerinde (=nisbetler'inde) [493] birbirine benzeyen birçok şeyler arasında bulunan bir t o p l a y ı c ı (cāmiᶜ) e m r (isim) [494] den ibârettir: yeter ki bunlardan biri infiᶜāl (passion) mertebesinde olsun. Aksi takdirde bu "şey" in *infiâl* mertebesinde değil fakat fāᶜiliyet (action) mertebesinde bulunması îcâb edecektir [495]. Şu halde "münâsebet" (relation) birçok şeyler *arasındaki* nisbetlerde, evvelâ bir g e n e l (=toplayıcı= cāmiᶜ) isimdir. Üstelik bu "münâsebet" birçok şeyler arasında değil, fakat ancak iki şey arasında ise, o takdirde bunlardan bir tânesinin diğerinde "nisbet" edilmek imkânına sâhip olması lâzımdır. Tıpkı mefhumlar mantığında "İzâfet" (Relation) bahsinde olduğu gibi bu kavram, "iki şey arasındaki nisbet" [496] ten ibâret görünüyor. Fakat hemen hatırlatmalı ki Konevî'nin bu deyimi ile mantıktaki "İzâfet"

491 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt.*, 102 a (17) — 102 b (1-3).

492 Ḳonavī, *Iᶜcāz.*, 19 a (14-15)

493 Ḳonavī, *"nisbet"* ve *"hükm"* lafızlarını sinonim olarak kullanılır: "*.. Nisbet veyâ buna istersen hüküm adını ver*" bk. *Iᶜcāz.*, 30 b (3).

494 E m r 'in diğer mânaları hakk. bk. s. 96, not. 375.

495 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt.*, 99 b (10-13).

496 Fārābi, *Kategoriler.* (nşr. N. Keklik) s. 29.

kategorisi arasında çok büyük farklar vardır. Çünki mantıkta "izâfet" deyince bundan, m u k â y e s e fikrinden çıkan her fikir veyâ bir vak'-adan çıkan başka bir vak'a anlaşılır [497]. Aristoteles bunu "... *izâfet, bütün varlığı başka bir varlık'a b a ğ l ı, veyâ herhangi bir şekilde başka bir şey'e t a a l l u k etmiş olan şey...*" olarak târif eder [498]. Oysa Konevî'nin "izâfet" deyimi "nisbet" lafzı ile "müterâdif" tir ve bu iki terim lojik değil tâmâmen metafizik bir anlam taşır. Konevî, Tanrı'dan Varlık-dereceleri'ne doğru i n e r k e n, önce Tanrının "Zat İsimleri" ni, sonra "Sıfat İsimleri" ni, sonra "Af'al (action) İsimleri" ni zikreder ve bunları da "Nisbetler ve İzâfetler" in tâkîb ettiğini; ayrıca "İzâfetler" in Sıfat-isimleri i l e Af'âl-isimleri a r a s ı n d a bulunduğunu söyler [499]. Yine Konevî'ye göre "İzâfetler ve Nisbetler", Varlık-Birliği (*Vahdet-i Vucûd*) nin veyâ her nevî k e s r e t 'in (çokluk'un) kaynağını teşkîl etmek-tedir [500].

İmdi Konevî bu meseleyi daha açık bir şekilde ortaya koyabilmek için İlâhî İsimler'in metafizik ve kosmolojik değeri üzerinde durur ve bunların birçok kısımlar ihtivâ ettiği söyler: "... *Tanrının bâzı isimleri, Vucûd'tan mahrûm mâhiyetler'dir. Bunlara gerçek mânâda r e a - l i t e 'ler (al-şuʾūn: nesnelerin realiteleri) adı verilir. Bâzı ilâhî isimler dahî, mâhiyetler'den hâsıl olan varlık determination'ları* (التعينات الوجودية) *nın i s i m 'leridir. Diğer bâzıları ise, Vucûd'un mâhiyetler'e y a k l a ş - m a s ı (iḳtirān) 'ndan hâsıl olan determination'lardan ibârettir. Nihâyet bunlardan sonra sıra bakımından (Tanrı'dan Varlık kademelerine doğru) en sonra gelen ve "Mutlak-Tanrı" ile "Mutlak-İmkân" ve Mümkinler a r a s ı n d a doğan Tanrılık İsimler bulunur.* İşte Konevî bunlara da "*İzâfetler ve Nisbetler*" adını vermektedir [501]. Şu halde Konevî'nin biraz önce zikrettiğimiz: "*İzâfetler, Nisbetler vs. her nevî k e s r e t 'in (çokluk'un) menbaını teşkîl eder*" sözlerinin (bk. br. not 500) gerçek anlamı bundan ibârettir. Başka bir deyişle Konevî, "İzâfetler" ve "Nisbetler" deyimleriyle, metafizik bir görüş açısından Tanrı ve Kâinat m ü n â - s e b e t 'lerini "İsimler ve Sıfatlar" teorisine dayanarak göstermek istemiştir.

"Nisbet, Münâsebet, Hükm, İzâfet" deyimleriyle sinonim -hiç değilse alâkalı- olduğunu söylemiş olduğumuz i t i b â r deyimine gelince:

497 H. Ziyâ Ülken, *Mantık Tarihi*, s. 36.
498 Aristoteles, *Categoriae.*, 6 a 29 (36-38)
499 Ḳonavī, *Miftāḥ.*, 4 b (2-9).
500 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt.*, 99 b (7-10).
501 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt.*, 63 a (12-18).

Konevî bu terimi dâimâ "vech'ler" (=*al-vucūh*= yönler) terimi ile b i r l i k t e kullanmaktadır [502]. Şu halde "Nisbetler ve İzâfetler" Tanrı ile Varlık-nesneleri arasındaki bağlantıyı sâbit kılan bir unsur olduğu gibi, İ t i b â r dahi bunlar gibi, Tanrı Kâinât arasında i d e a l bir bağlantı *yönü*'nü (*vech*'ini) kasdetmektedir.

Bundan başka, İlâhî İsimler'in Tanrı ve Kâinât münâsebetlerini ortaya koyan bâzı tipik husûsiyetlerini burada bir defa daha ele almak lâzımdır: Meselâ Tanrı F a t t ā ḥ (=Açan: bk. Kur'ân, XXXIV/22) [503] ismini, "nimet" ve hattâ "azab" kapılarını a ç m a s ı 'ndan dolayı kendisine izâfe etmiştir [504]. R a z z ā ḳ (Bol bol rızk veren) (Kur'ân, LI/58) ismini de, Tanrının -"mümin" veyâ "kâfir" bahis konusu olmaksızın- insan, hayvan, bitki ve m a d e n [505] vs. 'ye, her "gıdâ-alan" varlığa r ı z k vermesi dolayısıyladır [506]. Ayni şekilde Onun V a h h â b (çok veren: Kur'ân, III/8; XXXVIII/9; XXXVIII/35) ismi de "Vâhib" (veren) isminden bir mubâlağa (tafdîl) şekli olup, Tanrının "bir karşılık gözetmeksizin" herkese n i m e t vermesinden dolayıdır [507].

G a f f â r (Kur'ân, XX/82; XXXVIII/66; XXXIX/5; XL/42; ve ayr. LXXI/10) ismi ise, " ö r t m e k " ten nisbetle "Günahları örten" anlamına gelir [508].

Bundan başka Tanrı R a h m â n (Kur'ânın, birçok yerlerinde) [509] ismiyle D ü n y a 'ya; *Rahîm* ismiyle de (Kur'anda birçok yerlerde) [510] A h ı r e t 'e olan *nisbet*'ini ifâde eder [511]. M u h a y m i n (Kur'ân, LIX/23

502 Msl. bk. *al-Nafaḥāt.*, 27 a (6); *al-vucūh va'l-iᶜtibārāt.* V e c h deyimi ise Konevî'nin terminolojisinde "zat ve hakîkat" mânasına geldiği için وجه الشیء ذاته و حقیقته bk. *al-Asmā᾿.*, 81 b (2); İ t i b a r (yön, bakım) lafzı dahî bu anlamda sayılır.

503 al-Fattāḥ (الفتاح) Kur'ân tefsirlerinde "Kemâliyle bilen en büyük hâkim" (bk. H. Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm*, c. II, s. 733; "Mutlak-bilen Hākim" bk. M. Marmaduke Pickthall, *The Glorious Koran*, s. 309; Bayżāvī, (*Anvār al-tanzīl* c. II, s. 290) ise, hükümlerde ayırıcı Hâkim demektedir.

504 Ḳonavi. *al-Asmā᾿.*, 84 a (7-8).

505 Ḳonavī, *mâden*'leri de c a n l ı saymaktadır. Bütün Kâinât'ı *canlı* telâkkī etmek mânâsına gelen " a n i m i z m " Konevî'ye her halde Hind felsefesinden intikâl etmiştir. Bu hususta Konevî şöyle diyor: " .. *her şeyin bir r û h a n i y e t 'i vardır: Bu da ya "zâhir" (açık) dir: meselâ İnsan, Hayvân, Cinn ve Melek gibi; ya da "bâtın" (gizli) dir: Meselâ bitkiler ve hayvanlar, mâdenler gibi ..*" Bk. Ḳonavi, *al-Nafaḥāt*, 10 b (10-11).

506 Ḳonavī, *al-Asmā᾿.*, 84 b (2-3).

507 Ḳonavī, *ayni eser.*, 83 a (6-7).

508 Ḳonavī, *ayni eser.*, 81 b (15).

509 Bk. M. Fūᶜad ᶜAbd al-Bāḳi, *Mu'cam.*, s. 307 a-b.

510 Bk. M. Fūᶜad ᶜAbd al-Bāḳi, *ayni eser.*, s. 307 b, 308 a-b; 309 a.

ve V/48) ismini de Tanrı, kendi mülk âleminde her şey üzerine bir âdil gözetici (شاهد عدل) olmasından dolayı almıştır [512]. Calâl (azamet) isimlerinden olan K a h h â r ismine gelince [513]: Konevî'ye göre "Kahr" ve "Kibr" sözleri sinonimdir. Bu da "galebe" (üstünlük) demektir. Arifler arasında k â m i l olan i n s a n 'ların r û h (nefs) 'unda Tanrının bu ismi katiyyen *tecellî etmez*; onlar bu ismin eser'lerini ancak başkalarının aynasında görürler [514].

İşte bu sûretle açıkça görülüyor ki Konevî, İlâhî İsimler'i Tanrı ile Kâinat (Yaratıklar) arasındaki *münâsebetler* konusunda da ele almıştır. Şu halde İsim ve Sıfatlar, bir taraftan Nesnelerin mâhiyetleri ile aynileşmekte (bk. br. s. 65-84) diğer taraftan da bunlar ontolojik bir fonksion'a sâhip bulunmaktadır. (bk. br. s. 65-84) Nihâyet bu fasılda görüldüğü gibi İsimler ve Sıfatlar, Konevî'nin felsefesinde Tanrı ile Kâinat arasındaki m ü n â s e b e t 'leri -Tanrı a k t i f, Kâinat da p a s s i f olmak şartıyla- düzenlenmektedir. Fakat bu isimler'den bir tanesi vardır ki, Tanrı bununla b ü t ü n Varlık'ı kendisine d i r e k t olarak bağlı göstermiştir: al-M a l i k; Kur'anda birçok defâlar (XX/114; XXIII/116; LIX/23; LXII/1; CXIV/2) geçen bu isim, Konevî'ye göre ârif'lerin ve âbid'lerin k a l b 'lerine Tanrının m â l i k (sâhib) olmasından dolayı zikredilmiştir. Üstelik Allah bu isimle kendisine "Gökler"in ve "Yeryüzü"nün m ü l k 'ünü (varlığını) n i s b e t etmiştir [515].

İşte bütün bu dökümanların açık bir şekilde göz önüne serdiği gibi: Tanrı ile Kâinat arasındaki *münâsebet* s â b i t 'tir. Şu kadar var ki bu *bağlantı*'da Tanrı a c t i o n (fiil) mertebesinde, Kâinat ise p a s s i o n (infiʿāl) mertebesinde bulunur. Nihâyet Konevî bu g e n e l bağlantılardan sonradır ki, ö z e l Varlık sâhaları (mertebeleri) na ve hattâ her mertebenin şumûlüne giren varlık n e v i 'lerine intikâl ederek, bunlar arasındaki n i s b e t' lere de temâs etmektedir.

İmdi: Mâhiyetler (yâni nesnelerin mâhiyet ve hakîkat'ları) arasındaki münâsebetler'i ele alan Konevî, bunların bir bakıma "Tanrıya izâfe edilmeleri" nden dolayı, hep birlikte "tek bir nisbet" e sâhip

511 Ḳonavī, *al-Asmā*ʾ, 75 b (12-13).
512 Ḳonavī, *ayni eser.*, 78 a (15-16).
513 Konevî, XII/39; XIV/48; XXXVIII/65; XXXIX/4 ve XL/16; al-Ḳ ā h i r (iki yerde geçer): VI/18 ve VI/61.
514 Ḳonavī, *al-Asmā*ʾ., 82 a (18-21).
515 Ḳonavī, *al-Asmā*., 76 b (3-4).

olduklarını ve diğer bakımdan da bu "mâhiyetler" in (ḥaḳa'iḳ al-mavcūdāt'ın) m o d e l 'lerini teşkîl ettikleri n e s n e 'lere ö z e l bir şekilde i z â f e ve n i s b e t edildiklerini söyler[516]. İşte bu sûretle de "Ulvî âlem" in *gaybî hakîkat*'ları önce İlâhî İsimler ve Sıfatlar anlamına geliyor, sonra da bu "gaybî hakîkat"lar arasındaki m ü n â s e b e t , onlarla Tanrı arasında "sâbit bir münâsebet" şeklinde gesterilmiş oluyor[517].

Nihâyet y a r a t ı k l a r arasındaki m ü n â s e b e t l e r 'e geliyoruz ki, Konevî bunun birkaç bakımdan vâki olduğunu söyler:

a) Nesneler'in arasındaki Ortak-Genel-Varlık'ın ortaya koyduğu münâsebet;

b) Mutlâk-imkân'daki nisbet sadedinde m ü ş t e r e k olmaları bakımından hâsıl olan münâsebet;

c) Gayr-i mac'ûl (lâ=vucûdî: ideal) olmaları bakımından meydana gelen münâsebet;

d) Vahdânî mâhîyetteki "vucûd tecellîsi"nin f e y z 'ini kabûl etmeleri bakımından hâsıl olan münâsebet;

e) Nihâyet: Yaratıkların v u c û d 'a bürünmelerinden s o n r a onlar arasında (bâzı) i ş t i r â k 'ler vâkî olması bakımından ortaya çıkan münâsebet[518].

Bu sûretle Konevî'nin "Tanrı" ve "Kâinat" münâsebetlerini çok ilgi çeken bir görüş açısından ele almış olduğu açıkça göze çarpmaktadır. Bu Kâinat içinde i n s a n 'ın kapsadığı metafizik değer de, Tanrı ve Kâinat ilgilerinde bir kilit noktasını teşkîl etmektedir.

516 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt.*, 99 b (3-7).
517 Ḳonavī, *ayni eser.*, 98 b (13-16).
518 Ḳonavī, *ayni eser.*, 99 a (1-9).

IV. BÖLÜM

ALLAH VE İNSAN İLGİLERİ

İnsan'ın kâinât içindeki yeri problemi, Sadreddin Konevî'nin felsefesinde hem hareket noktası hem de gâye olarak gösterilmektedir. Daha önceki bölümlerde de işâret ettiğimiz gibi Varlık Dâiresi'nde Allah b a ş l a n g ı ç , İnsan ise b i t i ş noktasını teşkîl etmektedir. (bk. br. s. 93) Böylece *Allah,*→ *İlk Akıl,*→ *İnsan,*→ *Allah* terimlerinin teşkîl ettiği Varlık Dâiresi'nde Allah ile İnsan birbiri üstüne intibâk eden başlangıç ve bitiş noktaları halinde göz önüne serilmektedir.

İnsan'ın önemine işâret eden ikinci nokta da şudur: *İlâhî rahmet* eseri olan bu Kâinât (bk. br. s. 87), *makro-kozmos* (yâni: büyük kâinât) adını almakta ve onun küçük bir modeli sayılan İnsan ise *mikro-kozmos* (yâni: küçük kâinât) diye isimlendirilmektedir. Mâdem ki Allah, var olan herşeyi bir "ilâhî rahmet ve sevgi" ile yaratmış ve mâdem ki Allah "iyi ideası" olarak târif edilmiştir [519], şu halde Allah bu Kâinât'ın bütün özelliklerini kendinde toplayan bir "küçük kâinât" ı yâni İnsan'ı da ayni rahmet ve sevgi ile yaratmış demektir. Netîce şudur ki: İnsan, kâinât'ın yaratılmasında gerçekten de bir *gâye*'dir.

İmdi, islâmlıkta ilâhiyât'ın bir unsuru olarak dikkatimize çarpan İnsan (veyâ: ilk insan)'dan ayrı olarak, bir de kâinât içindeki yeri ve mâhiyeti bakımlarından ele alınması gereken İnsan'ın dînî bir kadro içinde değil fakat "insanlık mâhiyeti" yönünden de izâh edilmesi lâzımdır. Bu son görüş açısından felsefî antropolojinin konusunu teşkîl eden i n s a n teolojik insan arasında -kanâatimizce- meseleyi vaz' şeklinden başka bir fark yoktur. Meselâ biyolojik ve sosyal bakımlardan ele alınan insan, nasıl bu iki bilim açısından tedkik edilirse, felsefî bakımdan dikkate alınan insan dahî, "insanlık mâhiyeti" açısından incelenir. Bu son durumda ise günümüzdeki felsefî antropoloji ile islâm

519 Bk. br. s. 86 ve 92. Nitekim Konevî'nin otoritesi olan İbn'ül-arabî'ye göre de "ilâhî rahmet", var-oluş'un sebebini teşkîl eder. Bk. *al-Futūḥāt*, c. 2, s. 475 (17).

düşüncesinde asırlarca işlenmiş bilhassa sûfîler'in eserlerinde dikkate alınmış insan arasında elbette *tasvîr* ve *insanlık* (yâhut: ahlâkiyet) *gâyesi*'nden başka bir fark yoktur. Gerek Sadreddin Konevî'nin gerekse İbn'ül-arabî'nin hemen bütün eserlerinde gördüğümüz insan problemi buna çok açık bir örnek teşkîl eder. Bilhassa İbn'ül-arabî'nin hemen bütün eserlerininin bu konuya ayrılması yâhut da bu konuya tahsîs edilen bölümlerin ön plânda gelmesi islâm düşüncesinde derhal dikkatimizi çekecek kadar kuvvetli bir eğilimdir. Şu kadar var ki, İslâm düşüncesinde İnsan'ın akıl ve şuur sâhibi bir varlık olarak ve "insanlık mâhiyeti" çerçevesinde ele alınmış olduğunu iddiâ etmek de mümkin değildir.

a) Eskatolojik İnsan

Dînî bir çerçeve içinde ilk insan'ın bir "ana fikir" veyâ umûmî insan tasvîri hâlinde ortaya konması da her şeyden önce Kur'âna dayanmaktadır. Kur'ândâ *beşer* [519*], *insan* [519**] ve *abd* [520] gibi isimlerle zikredilen ve Allah'ın biricik muhâtabı olarak görünen insan, pek tabiî olarak burada da ferdiyet ve mâhiyet antinomisi bakımından ele alınmış değildir. *Abd* yâni "kul" olarak -bu kökten türeyen diğer etimolojik şekillerle birlikte- İnsan'ın Allahtan başka bir varlığa *ibâdet* etmemesi ve sâdece O'na yönelmesi [520*] ifâde olunmaktadır. *Beşer* lafzı ile de insanın "iç-yüzü" ve mâhiyeti (=ne olduğu) değil fakat "dış-yüzü" -çünki beşere; çğl. beşer-cild, deri demektir- dikkate alınmıştır. Böyle bir anlamda b-ş-r (بشر) kökü, ayni zamanda müjde, hediye, güzellik ve sevinme anlamlarını taşıyan bâzı söz kalıplarına da dökülmektedir. Şu halde "beşer" deyimi ile Kur'ânda kasdedilen mânâ bir taraftan insan'ın "dış-yüzü"nden diğer yandan da ahlâkiyet gâyesine mâtuf olarak "iç-yüzü" yâni onun mânâsından ibârettir. Nitekim burada bahis konusu açıklamayı doğrulayan husus da *ins* ve *insan* lafızlarındaki mânâdır: Ünsiyet (=dostluk ve basîret) gibi anlamlara kök teşkîl eden bu lafız hiç şüphe yok ki Allah ile İnsan arasındaki "iç-bağlantı" yı kasdetmektedir.

519* Ḳur'ān, III/47, 79; İbn al-arabî, المباشرة : .... سمى الانسان بشرا .... *al-Futūḥāt*, c. 2, s. 120:

519** Ḳur'ān, IV/28.

520 Ḳur'ān, II/178, ve 221.

520* Ḳur'ān, XI/2 ve 26.

Daha çok "dînî-ahlâkî" bir çerçeve içinde kalan bu örneklere bakacak olursak Kur'ânda insan, insanlık mâhiyeti şeklinde değil ancak "akıl" ile cihazlanmış bir varlık sıfatıyla ele alınmış demektir. Nitekim insan'ı ahlâkî ve "sociable" bir mertebeye eriştirmek ve onu mânevî yükselişlere namzed görüp *zorlamak* telâkkîsi de insana verilmiş olan *akıl* ve kendisini kontrol yâni otonomi unsurundan doğmaktadır. Zâten Kur'ânda ahlâkiyet gâyesi için kendisine mükâfat (=*Cennet*) ve mücâzât (=*Cehennem*) vâ'dedilen insan sâdece eskatolojik bir görüş açısından ele alınmakta fakat bu dahî *insanlık gâyesi* mânasına gelmektedir [520 **].

Gayb ve Şahâdet (yâni: *akıl* sâhası ile *madde* âlemi) arasında bir "geçit" (berzah = برزخ) olarak yaratılan [521], ayrıca Allah hakkında en kuvvetli *delîl*'i teşkîl eden *Olgun* (=mükemmel=kâmil) *İnsan* (الانسان الكامل) [521 *], Allah ile yaratıklar arasında *ilâhî emir*'lerin nakledilmesi için bir v â s ı t a 'dır. İnsan, birçok makamlara sâhib olmakla berâber, en büyük mâkam olarak Tanrı'ya n â i b 'tir [521 **]. Olgun-İnsan (al-insān al-kāmil) a k t i f olarak "herşey"dir. Konevî bu hususta daha da ileriye giderek, herşeyin Olgun-İnsan'*da* z u h û r ettiğini, çünki onun bir "toplayıcı özet" olduğunu ileri sürer [522].

Olgun İnsan, diğer bir bakımdan da Allah'ın "zat isimleri"ni k e ş f edebilen biricik yaratıktır. Çünki O, ulûhiyet sıfatları konusunda taakḳul (intellection) sâhibidir [523]. İ n s a n bir "micro-cosmos" (al-ᶜālam al-ṣagīr) olarak, İlâhî İsimler ile bu isimlerle "İsimlenen" Varlık-Mertebesi (حضرة المسمى) arasında bir "Toplayıcı-Orta-Kitab (كتاب وسط جامع) hâlinde yaratılmıştır [524].

Netîce olarak Konevî, İsimler ve Sıfatlar vasıtasıyla *dâimâ* tecellî eden T a n r ı 'yı, Vucud Dâiresi'nin en son halkası olarak yaratılmış

520 ** N. Keklik, *Sadreddin Konevî'de İnsan.*, s. 65-67.

521 Ḳonavī, *Iᶜcāz*, 76 b (6-7); krş. İbn al-ᶜarabī, *al-Futūḥāt*, c. 2, s. 226 (5-6).

521 * *Bk. br.* Bl. IV, fasıl b.

521 ** Ḳonavī, *al-Nafaḥāt.*, 49 b (10-12).

522 Ḳonavī *ayni eser.*, 86 a (3-6); İnsân-ı Kâmil (al-İnsān al-Kāmil) deyimi ilk defâ İbn ül-Arabî'de görülüyor. Bu tâbir daha sonra al-Cili'nin eserine bir isim teşkîl etmiştir: "*al-insān al-kāmil fi maᶜrifat al-avāḫır va'l-avā'il* =krş. Nicholson, *İnsān-ı Kāmil*, madd. İA. cz. 51., s. 1008 b. Bu konularda ayr. bk. Nicholson, *Studies*, X., s. 77 vd.; ayr. L. Massignon, *L'Homme Parfait en İslam.*, Zürich, 1947; ᶜA. Badavi, *al-İnsān al-Kāmil fi'l-İslām*, Kahire, 1950.

523 Ḳonavī, *al-Ḥadīs.*, 52 b (18-19).

524 Ḳonavī, *Iᶜcāz.*, 2 b (12-14).

İ n s a n ile karşı karşıya bırakmaktadır. Şu halde, Kâinâtın müşahhas nesnelerinde, üstelik gözle görülmeyen tabakalarında gerek Güzellik (camāl) gerekse Kudret (calāl) isimleriyle t e c e l l î eden, kendisini açığa vuran Tanrı'yı müşâhede edebilecek biricik yaratık yine İ n s a n'-dır. Fakat bu "müşâhede" (şuhūd) nin hududları nereye kadar uzanır? Başka bir deyişle, Tanrı bir "şahıs" veyâ "muayyen bir sûrete sâhib" olmadığına, üstelik ancak Kâinât i ç i n d e kendisini i z h â r ettiğine göre, O'nu *nasıl* ve ne sûretle g ö r m e k kâbildir? Kısaca Allahın g ö r ü l m e s i mümkün müdür? Mâdem ki İnsan, "mukâşefe" ve z i k r yoluyla Ulvî âlem'e kadar nufûz edebiliyor, şu halde bütün Kâinâtın en yüksek i l k e 'sini teşkîl eden Tanrı'nın İnsan ile "karşı karşıya gelmesi" İslâm-Skolastiği'nin -Kelâm Felsefe ve bilhassa Tasavvuf öğretilerinin- de bir problemini teşkîl etmesini tabîî karşılamak gerekiyor.

İşte bu meseleyi Konevî, İnsan'ı ö l ü m 'den *önce* ve *sonra* olarak ele almak sûretiyle çözümlemeğe çalışıyor. Konevî'ye göre İnsan, bu madde dünyâsı içinde iken âdetâ: u y k u hâlindedir. Uyku ise bir *hayâl*'dir. Şu halde uykuda olan bir insanın uykusu da "uyku içinde uyku" (=hayâl içinde hayâl)'den ibâret olmak îcâb eder [525]. Bu noktada Berkeley'in i d e a l i s m 'ini hatırlatan Konevî, gerçi bu "görüş" ünü adı geçen filozof gibi Bilgi-nazariyesi üzerine dayandırmış değildir, fakat İnsan'ın bu madde dünyâsında bulunduğu sırada bir "hayâl" veyâ "uyku" içinde olduğunu ileri sürmek sûretiyle, asıl g e r ç e k Varoluş'a ölümden sonra erişebileceğini kat'iyetle ifâde etmiş sayılır.

Ru'yet'ullâh (yâni Allah'ın Görülmesi) meselesine bir açıklık verebilmek için Konevî evvelâ *ölüm* ve *kıyâmet* meseleleri üzerinde durur: Kendisine göre, "Kıyâmet" lafzı, basîret sâhipleri (!) nin indinde ortak bir anlam taşır. Bu ise dâimâ "muayyen gün" e itlâk olunur. İşte *Büyük kıyâmet* adı verilen g ü n , bundan ibârettir. Fakat bir de *Küçük kıyâmet* vardır ki buna da ö l ü m adı verilir [526]. Nihâyet ö l ü m dahî ikiye ayrılmaktadır: U y k u 'ya *Küçük Ölüm* (mevt-i asgar); Ölüm'e de *Büyük Ölüm* (mevt-i ekber) adı verilir [527]. Daha sonra

525 Ḳonavī, *al-Asmā'.*, 116 b (8-11). Burada Konevî ile Descartes'in gâyeleri aşağı yukarı aynidir. Çünki Descartes dahî "uyku" ile "uyanıklık" ı birbirinden ayırt edecek kesin bir alâmet bulunmadığını *hayret* ile müşâhede ettiğini ve nerede ise bu hayret'in, uyanık halde dahi onu uyuduğuna inandırmaktadır. Bk. Descartes, *Metafizik*, s. 99. Nitekim ayni tema, Gazzalî'de de mevcuttur. Bk. Gazzali, *el-Munkız'u min-ad-dalāl*, terc. H. Güngör, Klâsikler ser. İst. 1948, s. 7-8.

526 Ḳonavī, *Tabṣıra.*, 85 b (2-7).

527 Ḳonavī, *ayni eser.*, 81 b (2-3).

Konevî, Ölüm ile Uyku arasında pek az bir fark bulunduğuna işâret ederek[528] İnsan'ı, bu madde dünyâsı içinde, idealism'in son hududlarına kadar yaklaştırır. Nihâyet Berzah (برزخ = Geçit yeri) (bk. br. s. 130, not. 521 *)[529] adını verdiği ve "Misâl âlemi„ nden ibâret olan Varlık-mertebesi'nde[530] İnsan'ın asıl realite'lere ulaşacağını kabûl eder. Fakat *en yüksek realite*'yi teşkîl eden Tanrı'nın görülmesi (*ru'yat*) 'ne gelince: Konevî'ye göre bir cemâ'at (?) delâlete düşmüş ve Tanrıyı *gördüklerini*, üstelik O'nun hitâbını *işittiklerini* sanmışlardır... Oysa Tanrının belirli bir sûret'i yoktur[531] ve Tanrı, bütün sûretlerden münezzeh'tir[532].

Şu halde anlaşılıyor ki Konevî'nin burada bahsettiği rû'yet, İslâm akîdelerine uygun olarak ancak "Âhıret'te„ vukû bulacaktır. Nitekim Konevî'ye göre "ehl-i hakk„ yânî sûfî'ler nazarında Tanrının (bir *şahıs* olarak) görülmesi mümkin değildir[533]. Fakat sûfî'ler arasında yine de Tanrıya mazhar gözü ile şâhit olan ve mümkin varlıkların ʿayn'larını (*idea*'larını) İlâhî Vucûd'un aynasında ap-açık (=*zâhir*) olarak görenler de mevcuttur... Bu gibi kimseler, Tanrıyı *Zât değişmezliği* husûsunda "mukaddes„ ve "kuddûs„ (bk. br. s. 10) olarak görür. Meselâ güneş ışıklarının billûr parçaları üzerinde yansımaları ve ayrı ayrı renklerde görünmeleri de böyledir[534]. Gariptir ki Konevî bu benzetme ile Tanrının daha dünyâ hayâtında iken bâzı sûfiler'e *göründüğünü* kabûl etmiş oluyor. Şu farkla ki, bu "görüş„ (*rû'yet*), bir sûreti olmayan Tanrı'yı sâdece Varlık nesneleri'nde tecellî eden bir Vucûd olarak görmek'ten başka bir şey değildir.

528 Ḳonavī, *ayni eser.*, 81 b (7).

529 Konevî "barzaḫ" yerine bâzen "*al-ʿamāʾ*" deyimini kullanır. Bk. *Iʿcāz.*, 60 a (15). *al-ʿAmāʾ* ise "rahmânî nefs" 'ten ibârettir. Bk. *al-Asmā.*, 80 b (19) Konevî, *al-ʿamāʾ*'yı başka bir eserinde şöyle târif eder: *Bir gün Peygamber'imize "... Tanrı, kendi yaratık'larını yaratmazdan önce nerede idi.."* sorusuna, "*al-ʿAmāʾ'da idi*" *cevâbını vermişdir.* Konevî'ye göre "*al-ʿamāʾ*", ince bulut vs. mânâsına gelir ve bunun üstünde ve altında ancak *hava* bulunmaktadır. Bk. Ḳonavī, *Miftāḥ.*, 37 a (1-3).

530 Misâl Âlemi, Cisimler âlemi ile Ruhlar âlemi arasında bir geçit (barzaḫ)'tir. Bk. Ḳonavī, *al-Ḥadīs̱.*, 58 b.

531 Ḳonavī, *al-Ḥadīs̱.*, 49 b (2-5).

532 Ḳonavī, *ayni eser.*, 33 b (7);

533 Ḳonavī, *al-Asmāʾ.*, 110 a (4-5).

534 Ḳonavī, *ayni eser.*, 77 a (7-11). Bu nazariye başka bir şekilde İbn al-ʿArabī'de de mevcuttur. "Tabîat âlemi, bir ayna'da beliren sûretlerdir". Bk. İbn al-ʿarabī, *Fusûs* (terc.) s. 58.

Şu halde bizzat Konevî'nin ortaya atmış olduğu: ".. *Tanrıyı hangi bakımdan görmek mümkündür?..*„ sorusunu[535] kendisi şöyle cevaplandırır: ".. *Tanrı, aynlara ârız olması bakımından ve taᶜayyün hasebiyle, çeşitli h ü k m 'leri gerektiren bir z u h û r 'a sâhiptir...*„ Daha sonra Konevî, çeşitli Varlık mertebelerindeki bir kısım var-olan'ların î c â d mertebesinde "var-oluş-öncelik„ ine (al-avvaliyat al-vucudiye'ye) ve üstelik Tanrıya t a m bir yakınlığa sâhip olduğuna işâret eder ve bu gibi "var-olanlar„ ile Tanrı arasında hiç bir *vâsıta*'nın bulunmadığını söyler. İşte bu kısım Varlık-mertebelerinde de *Yüce-Kalem* (القلم الأعلى) *Melekler ve Olgun İnsanlar* bulunmaktadır[536]. Böylece Konevî Olgun-İnsan (al-İnsān al-Kāmil)'ları Varlık mertebelerinin en üst tabakalarına kadar çıkarmak sûretiyle *Tanrı* ile *İnsan* arasındaki bütün *vâsıta*'ları ortadan kaldırmaktadır. Tabîatiyle Tanrı ile kendisi arasında hiç bir vâsıta (aracı = mutavassıt) bulunmayan İ n s a n, böylece Tanrıya ş â h i d olabilecek duruma gelmektedir[537].

İmdi Konevî'nin bu açıklamalarını tamamlayan ve bizzat kendisini de "Olgun-İnsan"'lar arasında gösterdiğine hiç şüphe bırakmayan şu sözlerini, esaslı olarak dikkate almak lâzımdır: "..*Bana (bir gün) bir hâl oldu ki, onda Tanrıya şâhid oldum. Bu h â l, bütün m e ş h e d 'leri ve m e r t e b e 'leri bir araya getiren bir meşhed idi. Bu arada Şeyh'im (İbn'ül-arabî) dahî yanımdaydı..*„[538] Ve nihâyet 27 Receb 664 (m. 5 Mayıs 1266) senesinde Konevî, Tanrı tarafından h u z û r 'a alındığını ve "*mîsâlî bir sûret*„ ile bağlı olmaksızın (!) yâni bir şekil hâlinde görülmeksizin Tanrının kendisine t e c e l l î ettiğini ifâde eder[539] ki, onun bu sözleri ile biraz önce zikrettiğimiz kanâatları arasında bâriz bir görüş benzerliği mevcud olduğu da gözden kaçmaz. Çünki *Şarḥ al-Ḥadīs̱*, *Tabṣıra* ve *Miftāḥ al-Ġayb* gibi önemli eserlerinde, Tanrıyı "*dünyâ gözü*„ ile görmenin katiyen i m k â n s ı z olduğunu belirten ve yine Tanrıyı *imaginaire* olarak g ö r d ü ğ ü n ü *al-Nafahat al-İlâhiyye* adlı eserinde söyleyen kendisidir. Netîce olarak Konevî, *Ruʾyat'Ullah* yâni "Tanrının Görülmesi„ konusunda bütün hayâtınca dâima ayni fikri savunmuştur.

535 Ḳonavī, *Tabṣıra.*, 21 a (2).

536 Ḳonavī, *Miftāḥ.*, 19 b.

537 Abū ᶜAbdullah Ḥusayn b. al-Naccār (Me'mûn devri) dahî Konevî'nin bu görüşlerine yakın bir benzerlikle, Tanrının görülmesinin mümkün olmadığını söyler. Fakat ibâdet vâsıtasıyla İnsân, g ö z 'ünü kalb hâline getirebilirse, o zaman "*kalb gözü*" ile buna muktedir olabilir. Bk. M. Şibli, *İlm-i Kelam*, c. 1, s. 164.

538 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt.*, 60 b (2-5).

539 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt.*, 90 b (1-5): Bu kayda göre Konevî'nin al-Nafaḥāt adlı eserini h. 664/m. 1266 senesinden s o n r a yazmış olduğu anlaşılmaktadır.

Fakat bu iddiânın İslâmî inançlarla ne dereceye kadar kâbil-telîf olduğu da ayrı bir meseledir. Gerçi Peygamber'imizin -Buhârî'nin naklettiği bir hadîs'e göre- *Kıyâmet gününde Rabb'imizi görecek miyiz?,,* soruna "*.. görmeğe mânî birşey yoksa elbette göreceksiniz; hattâ apaçık göreceksiniz..,,* dediği rivâyet olunuyor [540]. Üstelik bizzat Kur'ânda "*.. Onlar, Rabb'larını göreceklerdir..,,* (Kur'ân, *al-Ḳıyāma*, 23) âyeti ile î m â n sâhipleri'nin "O gün,,, (Âhırette) Tanrıyı görecekleri; k â f i r 'lerin ise: "*.. Hayır onlar, şüphesiz ki o gün Rabb'larından katʿî olarak m a h r û m (maḥcūb)'durlar..,, (Kur'ân, al-Ṭatfîf, 15)* âyetinde görüldüğü şekilde -o da ancak âhıret'*de* olmak üzere- m ü m k i n bulunduğu belli edilmiştir. Şu halde bunun ancak âhıret'te vukû bulduğu Kur'ânda zikredildiğine göre, Konevî'nin bu nazariyesini anlayıp îzâh etmek etmek güç olmayacaktır.

Cismânî âlem'den s o n r a, yâni ölüm'ü tâkîb ederek, bir insan'ın t a b î î sûretler'den, m a z â h i r (Görünüşler) âlemi'ne intikâl ettiğini ifâde eden Konevî, üstelik o âlemde dahî bütün "mutlu,, kişilerin Tanrıyı görmeğe muktedir olamıyacaklarını da söylemektedir [541]. İşte bütün bunların muvâhecesinde bâzı s û f î 'lerin *İttihâd ve Hulûl* (Tanrı ile birleşme) nazariyesini reddeden (bk. br. s. 10) Konevî'nin bu konudaki titizliği ile, bu sayfalarda dikkate çarpan son görüşleri arasında bir hayli değişiklik ve fark olduğu çok açık bir gerçek teşkîl etmektedir. Onun bu nazariyelerdeki "garip,, davranışı ise, -*V a s î y e t -nâme*'sinde kısmen veyâ tâmâmen berṭaraf edilmiş sayılabilir:

İşte bu vasiyet-nâme'nin yazarı olan.. M. b. İsḥāḳ b.M. b. Yusūf b. ʿAlī al-Ḳonavī,... Allah'a îmân ettiğini; Allah'ın Bir (=Vāḥid) ve Tek (Ahad ve Fard) ve Ebedî (Ṣamad) olduğunu; Allah'ın doğmadığını ve doğrulamadığını, O'na hiç bir kimsenin Eş (=benzer, K u f v) olmadığını; Yüce Tanrı'nın gönderdiği Peygamberimizin... ve diğer peygamberler'in dosdoğru (ḥaḳḳ) olduklarını; Cennet'in ve Cehennem'in de gerçek olduğunu; ameller'in (dünyevî fiillerin) Âhırette m a d d î bir keyfiyet kazanacağını (tacassud) (bk. Bölüm IV, fasıl **f**) ve

540 A. al-Ẓabīdī, *Muḥtaṣar.*, c. 2, s. 658, ayr. s. 662. Başka bir rivâyetle Peygamber'imiz, ondördüncü gece'sinde a y 'a bakarak: *Şu kamer'in görülmesinden nasıl hiç biriniz mahrum değilseniz, R a b b 'inizi de öyle göreceksiniz*" demiştir. Bk. A. al-Zabīdī, *ayni eser* (terc. A. Naîm Baban), s. 2, s. 405.

541 Ḳonavī, *al-Ḥadīs.*, 32 b (1-3): Mu'tezile kelâmcıları ise Tanrı'yı bu konuda *anthropomorphique* bir hüviyete büründürmemek için, *Ru'yat'Ullâh*'ı inkâr etmiştir. Diğer taraftan kuzey Afrikadaki *hâricîler*'in bir kolu olan Ebâdîler dahi, Allah'ın öbür dünyâda bile *görülemiyeceğini* iddiâ ederler. Tafsilât için bk. A de Motylinski, *Ebâdîler* madd. İsl. Ans. c. 4, s. 1.

onların teraziye vurulacağının da gerçek olduğunu; Allah'ın, birçok inançlar ve değişik idrâk'ler sebebi ile, (zihinler'*de*) t a h a v v u l etmesinin, akîdelerin a s l 'ını teşkîl ettiğini [542], Cennet nimetleri'nin ve Cehennem azablarının da gerek maddî (maḥsûs) gerekse mânevî oluşunun gerçek olduğunu; (Sırât'ın ve Dünyâ ile Âhıret arasında mutavasıt olan B a r z a h 'ın (bk. br. s. 130 ve 132) da gerçek olduğunu, bu vasiyetin yazılması sırasında orada bulunan ve bulunmayanlara î l â n etmiştir [543]. Diğer taraftan arkadaşlar (aṣḥâb) 'ına, kendisinden sonra zevkî (tasavvufî) bilgiler (ma'arif) 'in güçlüklerine dalmamalarını, bu meselelerin kendisinden sonra artık "kapanmış,, (masdûd) olduğunu söylemiş; üstelik sâdece Kur'âna, Peygamber yolu'na (sunna) ve Müslümanlar topluluğuna sımsıkı sarılmalarını, nazarî (felsefî) vs. meselelerle uğraşmamalarını, sâdece ẕ i k r ve Kur'ân okumakla yetinmelerini tavsiye etmiştir [544].

b.) İnsân-ı kâmil : Olgun İnsan [545]

Bundan önceleri, yeri geldikçe temâs ettgimiz gibi *insân-ı kâmil*, Allâh'a dair en sağlam *delîl*'i teşkil etmektedir. (bk. br. s. 12) *İlâhî feyz'e* sığınıp, tasavvufî gerçekleri k e ş f eden sûfîler (bk. br. s. 8), bu sâyede ilâhî isim ve sıfatlar'ın *sırr*'ına vâkıf olabilmekte (bk. s. 64) ve *ulûhiyyet kubbesî*'ni ayakta tutan zât isimleri'ni (bk. s. 67 ve 70) keşfedilen biricik yaratık olan insanda (bk. s. 130) her şey devâm ve zuhûr etmektedir. (bk. s. 100) *Cam'* ve *vasaṭ* sıfatlarını alan insan (bk. s. 100) yaratış (=îcâd) mertebelerin *mühr*'ü yani en sonucu kademesidir. (bk. s. 108) Kâinât nizâmı içinde yaratıkların en mükemmeli olan insan (bk. s. 123), Allah ve Kâinât münasebetlerinde de bir kilit noktası teşkil etmektedir. (bk. s. 127).

Gayb yani gözle görülmeyen ve sâdece akıl sâyesinde idrâk olunan âlem ile *şehâdet* yâni gözle görülen maddî âlem arasında bir *geçit* (berzah) teşkîl eden *İnsan*, Allah ile Yaratıklar arasında *ilâhî emir*'lerin nakledilmesi için bir v â s ı t a 'dır. Birçok makamlara sâhib olmakla berâber Allâha *nâib* (vekil) olmak gibi en yüksek makâmı da işgâl

542 Konevî, burada Sübjektif-lojik Tanrı tasavvurunu kasdetmektedir. Bu hususta ayr. bk. br. s. 1 vd.

543 Ḳonavî, *Vasāyā.*, (Şehid Ali Paşa, 2810) = Nşr. Osman Ergin, *Ṣadreddîn Qonawî ve Eserleri*, *Şarkıyât Mecm.* II, s. 82.

544 Ḳonavi, *göst. yer.*, s. 83.

545 Burada bahis konusu *Olgun İnsan* ile günlük lisanda kullanılan "olgun" deyiminin hiç bir alâkası yoktur ve şu halde *İnsân-ı kâmil* tasavvufî ve metafizik bir insanlık mertebesi'nden ibârettir.

eden İnsan, (veyâ : *İnsan-ı kâmil*), Konevi'ye göre fi'len *herşey*'dir[546]. Bu sûretle bir *küçük kâinât* (العالم الصغير) (=mikro-kosmos) sayılan insan, Varlık Dâiresi'nde son nokta'yı teşkîl etmektedir. Ve yine bu sebebledir ki İnsan, kâinâtın yaratılmasındaki "*gâye*" sayılmaktadır. (bk. s. 128) *İnsân-ı kâmil*'lerin ve *melekler*'in Allaha yakınlık husûsunda berâberce zikredilmesi ve *ruyet'Ullâh*'a (yâni Allahın görülmesi metebesine) yükselmeğe namzed telâkkî edilmesi (bk. s. 133) bakımlarından İnsan, kâinât içinde *dâimâ tecellî eden Allâh*'ı m ü ş a h e d e edebilecek bir kuvvete sahiptir.

Allah hakkında en büyük *ontolojik delîl*'i teşkil eden *İnsan-ı kâmil*, Konevîye göre her şeyi kendisinde toplayan n ü s h a (نسخة جامعة) dır. Böyle bir insan, ulûhiyyet sıfatları konusunda gerçeğe ulaşmak (*taḥakkuḳ*) gücüne sâhip olup, Allahın zât isimleri'ni *keşf* edebilen tek yaratıktır[547]. Böylece k e ş f (yâhut : metafizik müşâhede) mertebesinde üç ayrı kademeye temâs eden Konevî, *umûmî* mânâdaki İnsan'dan başlayarak daha *mükemmel İnsan*'lara doğru yönelmektedir :

a.) İlk tabakayı teşkîl eden sûfîlerin *şuhûd* adını alan bir "iç-kuvvet" sâyesinde, mevcudların *yokluk* hâlinden *var-oluş* hâline geçişlerine ş â h i d olduklarını ;

b.) İkinci tabakayı teşkîl eden sûfîler'in ise : *ilâhî varlık aynası*'nda m â h i y e t 'leri kısım kısım idrâk ettiklerini ;

c.) Üçüncü tabakayı teşkîl eden *Olgun insarlar*'ın ise Allah'ın *mâhiyetler*'de z â h i r oluşuna (görünmesine) ş â h i d olduklarını çünkü *Allahın görülmesi* (=zuhûr) ile *mâhiyetler*'in ayni şey sayıldığını ; üstelik birinci ve ikinci tabakayı teşkîl eden sûfîlerin ayrı ayrı idrâk ettiklerini de Olgun İnsanların beraberce müşâhede ve idrâk edebileceğini söyler[548].

Böylece *mükâşefe* ve *müşâhede* (*Keşf ve Şuhûd*) mertebesine yükselen İnsan'ı, Gayb ve Şehâdet âlemleri (bk. s. 135) arasında bir g e ç i t telakkî eden Konevî, bu nevî insanlarda birbirinden ayrı *iki kuvvet* bulunduğunu söyler : Bunlardan biri k e ş f kuvveti, ikincisi de h a y â l (=taḥayyul) kuvvetidir. Fakat "hayâl gücü" (قوة التخيل) duyu derecelerinin en son tabakasını teşkîl edip[549] Varlık Nüshası olan insanda, *misâl âlemi*'ne yakın bir başka âlem hâlinde fi'len mevcuttur.

546 bk. Nihat Keklik, *Sadreddin Konevide İnsan*, s. 72.
547 N. Keklik, *ayni eser* s. 72.
548 Ḳonavī, *al-Asmā'*, vr. 80 b (2-10) ; krş. N. Keklik, *ayni eser*, s. 73.
549 Ḳonavī, *al-Ḥadīs*, vr. 102 a (21-22) ; krş. N. Keklik, *ayni eser*, s. 73.

Nitekim Konevî'ye göre *hayāl ālemi* adı verilen varlık sahasının *misâl âlemi*'ne olan nisbeti, tıpkı *küçük dereler*'in bir *nehir*'e veya başka bir benzetme ile *parçalar*'ın *bütün*'e olan izâfet ve nisbet'i gibidir. İşte bu sûretledir ki, "hayâl" veya tahayyül kuvveti sâyesinde İnsan, misâl âlemine d i r e k t olararak bağlanabilmektedir. Fakat Konevîye göre böyle bir *bağlanış*'ta insanlar ikiye ayrılır :

a.) Bir kısım insanlar bu bağlanışı (irtibat'ı) *anlayamaz* : İşte insanların çoğunluğunu bunlar teşkîl eder.

b.) Diğer kısım insanlar ise -ki bu bağlanışı *anlar*- bu gibi kimseler *misâl âlemi*'nden geçerek *ruhlar âlemi*'ne ve hattâ daha üstün varlık mertebelerine kadar yükselebilirler[550].

İmdi : insanların çoğunluğunu teşkîl eden ve "hayâl kuvveti" vasıtâsı ile "misâl âlemi" ne bağlanışlarından habersiz olan kimseler hakkında Konevî "... *Allah onların kalblerini mühürlemiştir*..." (Kur'ân, II/7) âyetini zikredip, bu sebeble onların ruh (nefs) larından kalblerine hiç bir şey ulaşamaz demektedir. Fakat Konevîye göre bu hâlden kurtulan insanların kalbine bâzen bir *temizlik* ulaşır ve bunlar o zaman "hayâl kuvveti" vâsıtası ile "misâl âlemi" ne kadar yükselebilirler. Bu sûretle onlarının ruhlarının idrâk ettiği herşey bir *parıltı* hâlinde kaplerinde yansır (in'kâs eder) ve nihayet bu *in'ikâs* onların dimağlarında yeniden in'ikâs edebilir[551].

Netîce olarak Konevî her hangi bir nüshası şimdiye kadar kendi memleketimizde ele geçmiyen ve Varlık Mertebeleri (=*Marātib al-vucūd*) adlı bir eserinde, Vucûd'un (Varlık'ın) k ı r k mertebesi bulunduğunu ve en son varlık mertebesi'ni de Olgun İnsan (*al-insān al-kāmil*)'ın teşkîl ettiğini söyler. Konevîye göre «... *mertebeler onunla tamâm olmuş (ve) kâinât olgunluğa erişmiştir. Allah, bu kâinât için mükemmel bir görünüş (z u h û r) ile -kendi isim ve sıfatları hasebince- zâhir olmuştur. Şu halde İnsan-ı kâmil, z u h û r mertebesinde mevcudların en s o n u n c u olanıdır, fakat mükemmellikler konusunda ise, ..en y ü c e 'sidir. Bu şey, ondan başka varlıklar için vârid değildir. Biz şüphesiz ki onun ulvî ve süflî gerçekler için bir t o p l a y ı c ı* (*cāmiᶜ*) *olduğunu beyân etmiştik. Dış dünyâda gördüğümüz yâhut işittiğimiz her şey insânî incelik* (*raḳîḳa*) *lerden bir incelik ve insanlık hakîkatlarından bir hakîkat için bir i s i m 'den ibârettir. Bu bakımdan insan, hakk ve zât'dır. O, (ilâhî) sıfatlar'dır, Arş'dır, Kürsî'dir, Levh (i-mahfûz)'dur, Kalem (-i a'lâ=Yüce Ruh=* (الروح الأعظم) *dir. O, melekdir,*

550 Konavî, *ayni eser*, vr. 95 a (1-8) ; krş. N. Keklik, *ayni eser*, s. 73.
551 Konavî, *Fukūk*, vr. 59 b (12-19)-60 a (1-2)

cinn'dir, gökler'dir, göklerin yıldızları'dır. O, yeryüzü ve bundaki şeyler'dir. O dünyevî ve uhrevî âlem'dir, V a r l ı k 'dır ; O, hakk'dır, Yaratıklar'dır, kadîm (ezelî) 'dir, o yeni (ḥādiṯ) dir. . .»[552].

İnsan-ı kâmil nazariyesi, daha önce de belirtiğimiz gibi, esas bakımından İbn'ül-arabîye âittir. (bk. br. s. 130, not. 522) Şu halde buraya kadar verdiğimiz açıklamalardan da anlaşıyor ki, İnsan-ı Kâmil'den anlaşılan şey, tasavvuf sistemi içinde Allaha *ideal* bir şekilde yaklaşan insan'dır. Bu mertebeye ulaşanlar da : Peygamber'ler[553] ve Evliyâ'-Ullâh'dır[554].

Netîce şudur : İnsanların g â y e 'si gerek Konevî'ye gerekse onun otoritesi olan İbn'ül-arîbi'ye göre-Allaha yaklaşmak'dır.

İmdi : âlem bir *cesed* gibi îtibar edilirse, bir mikro-kosmos yâni küçük kâinât olarak düşünülen insan dahî bu âlem'in *rûh* 'u sayılır. (bk. s. 128) : Bu ikisi bir bütün hâlinde â l e m dediğimiz şeyi meydana getirir, ve böyle bir "âlem" e de "*insân-ı kebîr*" (Büyük İnsan) adı verilir[555] İbn'ül-arabîye göre ise İ n s a n, Makro-kosmos'un (Büyük âlem'in) özeti'dir... İnsanın cirmi âlemin c i r m'inden küçük olsa dahî, İnsan büyük âlem'in bütün hakîkatlarını (kendinde) toplamaktadır. İşte bu sebeple bilginler (العلماء) âlem'e *Büyük İnsan* adını verirler[556]. Yine İbn-ül-arabî'ye göre İnsan, bir *Küçük Kâinât*, âlem ise bir *Büyük İnsan*'dır . . . . Allah, İnsan'ı bütün âlemin (varlık'ın) hakîkatlarını kendinde toplayan bir varlık olarak yaratmıştır[557]. *İnsân-ı kâmil*,[558] meleklerden daha şerefli (daha üstün) bir mertebeye yükseltilmiştir çünkü O, Allahın isimler'inin bilgisine sâhip kılınmıştır[559]. Çeşitli *zıdd*'lardan bir araya getirilmiş olan İnsan'ı[560] Allah, "kendi sûreti" (على صورته) üzerine yaratmıştır. Buradaki *ᶜalā ṣūreti'hi* sözlerindeki *kendi* (= ه) zamîri, İnsân'a (=Âdem'e) racîdir ve mânâsı da

552 Konavī, *Marātib al-vucūd*, vr. 14 b-15 a : Bu fragment, ᶜA. Badavī'nin *al-insān al-kāmil fi'l-islām*. Kâhire 1950 adlı eserinde (s. 155) neşredilmiştir.

553 Konevî, Peygamber ile Nebî arasındaki farkı belirttiği halde nübüvvet'in *mükteseb* olup olmadığında fikir beyan etmez. Fakat bu konuda da onun İbn'ül-arabî gibi düşündüğünde şüphe yoktur. İbn'ül-arabî nübüvvet'in *mükteseb olmadığını* birçok defâlar açıklamıştır.

554 Evliyâ'Ullâh hkk. bk. indeks

555 İbn al-ᶜarabī, *Futūḥāt*, c. 2. s. 75.

556 İbn al-ᶜarabī, *ayni eser*, c. 2, s. 137.

557 İbn al-ᶜarabī. *ayni eser* c. 2, s. 167.

558 İbn al-ᶜarabī, *ayni eser*, c. 2, s. 156.

559 İbn al-ᶜarabī, *ayni eser*, c. 2, s. 396.

560 İbn al-ᶜarabī, *ayni eser*, c. 2, s. 117.

şudur : Allah Âdem'i, Âdem sûretinde yarattı. Şu halde İbn'ül-arabîye göre bu söz "Allah, Âdem'i Allah sûretinde (Allaha benzer şekilde) yarattı" mânâsına gelmez[561]. İbn'ül-arabî'ye göre, bütün varlık bir ağaç şeklinde tasavvur olunabilir. Bu ağacın özünü, esâsını teşkil eden şeyde Hz. Muhamed'in rûhudur[561*].

c.) İnsanlık mâhiyetinde a k ı l

Kitabımızın I. Bölüm'ünde, Allaha dâir b i l g i'mizin hudud ve imkânlarını belirtmek amacıyla *akıl* üzerinde durmuştuk. (bk. s. 10-14) Burada ise, o fasıldakinden ayrı bir görüş açısından yani "bizâtihi insan aklı" yönünden ve insanlık mahiyetini tasvîr cihetinden bu meseleyi daha geniş ve mukayeseli şekilde ele almak istiyoruz.

Öncelikle belirtmemiz gerekir ki, Sadreddin Konevî'nin bu konudaki görüşleri, -hayâtının son safhasındaki *Vasiyyet*'inde ifâde ettiği *Sâf îmâncılık* (bk. br. s. 144-135) müstesnâ- ifrât ve tefrîte kaçmayan ve a k l 'a gerçekçi bir değer veren isâbetli görüşlerdir. Çünki akıl, esâsen kavranmasına imkân olmayan bir şeyi kuşatmaktan dâimâ âciz kalmaktadır. Bu sebeble de akıl tarafından kavranması (*taakkul* edilmesi) mümkin olmayan Allah'ın[562] müteâl (akıl-üstü) oluşu, bu husustaki tek âmildir. Bir *zât* ve *hakîkat* olarak dikkate alınan Allah'ın a k ı l tarafından zaptedilemeyişi[563], başka bir deyişle : anlaşılamasına imkân bulunmayışı, işte bu sebebledir. Bizzat Konevî bunu şöylece ifâde ediyordu : "*... A k ı l için müteâl z â t 'a erişmek mümkin değildir. Çünki n a z a r (yâni düşünce) sayesinde Allahı bilmeğe çalışmak ancak nazariyât sâhibinin hayretini (=şaşkınlığını) artırır...*"[564].

561 İbn al-ʿarabi, *ayni eser*, c. 2, s. 137.

561* İbn al-ʿarabi, *al-Bulga*, vr. 172 a-172 b :

فالعقل الأول : بذر الموجودات جماء
وماعدا من المقول : سيقانه
والنفوس : اغصانه
والأجرام الفلكية : أفنانه
والأجرام العنصرية : اوراقه
والنفوس الارضية : أزهاره
والنفوس البشرية : ثماره
ولبها : الروح المحمدى عليه السلام
فهذه شجرة نابتة... تسمى طوبى

562 Konavi, *Iʿcāz*, vr. 68 b (10-11).

563 Konavi *al-Asmā*, vr. 100 b (7).

564 Konavi, *ayni eser*, vr. 67 b (4-5).

Akıl mâdem ki *bağımlı*'dır (bk. s. 10, n. 25), böyle bir durumda yâni *akıl-üstü* varlık sâhasına girdiği zaman *-acz*'e düştüğü takdirde- a k ı l, -Konevî'nin deyimi ile- *şeriat* 'a (yâni inanc'a) dönmekten başka çâre bulamaz[565]. Nitekim Konevî tam bir şekilde türkçeye çevrilmesine imkân olmayan *neş'et* deyimi hakkındaki görüşlerini açıklarken, bunun *hükm*'lerinin çok acâib olduğunu ve a k l 'ın böyle şeyleri kavramaktan a z l edildiğini; "*neş'et hükümleri*"nin ya *îmân ışığı* veya *mükâşefe nûru* sâyesinde mümkin olduğunu belirtmektedir ki[566], burada da karşımıza çıkan "îmân ışığı" ve mükâşefe nûru" tâbirleri, Konevî'nin sisteminde a k l'a izâfe edilen ikinci derecedeki rol eişârettir. Ancak bu gibi ifâdelerden Konevî'nin insan aklı'nı tamâmen inkâr ettiği anlamını da çıkarmamalıdır. Aksine : insan aklı'nın gerekliliğini de öne süren Konevî, daha önce de ifâde ettiğimiz gibi, şeriat hükümlerinin akıl sâyesinde kabûl edildiğini ve herşeyin anahtarının *akıl* ve *şeriat* 'tan ibâret iki tâne ışık (yol gösterici) olduğunu söylemektedir. (bk. br. s. 8 ve not 32, 33). İşte bu sûretle Konevî'nin sisteminde *akl* 'ın yeteri kadar göz önünde tutulduğunu açık örneklerle görmüş oluyoruz. Fakat hiç unutmamalı ki bu keyfiyet, *akl* 'ın "yüce hakikatları" kavrayabildiği mânâsına gelmez. Yüce hakikatlar bir yana insan aklı, nesnelerin hakikatlarını dahî anlayamaz; onun anlamağa, bilmeğe çalıştığı şey "nesnelerin hassa ve araz'larıdır. (bk. br. s. 14 ve not. 44*).

İmdi : Sadreddin Konevî'nin böyle bir tutumu otoritesi İbn'ül-arabi'yi azçok hatırlatmakla berâber, bu sonuncusu *akıl* konusunda talebesi Konevî gibi ifrâta kaçmamıştır. Meselâ İbn'ül-arabî dahî "*akl*"ın bir y a r a t ı k olduğunu, yaratılmış bir şeyin de kendini yaratan hakkında bir hüküm veremiyeceğini söylemekle berâber[567] söz gelimi : *felsefenin târifi* 'ni yaparken, bu ilmin *insan rûhunu olgunlaştıran* bir v â s ı t a sayıldığını; var sayılan şeylerin *hakikatını bilmek* mânâsına geldiğini ve ayrıca felsefede taklidten kaçınarak *mantıkî* bir usûl tâkîb ederek, *delil* 'lere istinâd edildiğini söylemektedir[568]. Yine İbn'ül-arabi'ye

565 Konavi, *agni eser*, vr. 74 b-75 a : Bu görüş ile *Vasiyet*'deki ifâdeleri (s. 134-135) kaşılaştırmak faydalıdır.

566 Konavi, *Tabşıra*, vr. 84 b (2-6).

567 İbn al-ᶜarabi, *al-Futūḥāt*, c. 2, s. 605 (8-9).

568 İbn al-ᶜarabi, *al-Bulġa*, vr. 4 b :

Felsefenin tarifi: حد الحكمة: (هو) استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ماهى عليها والحكم بوجودها وهوياتها ـ تحقيقاً بالبراهين لا اخذاً بالتقليد من غير استناد الى برهان ـ على قدر الطاقة الانسانية.

الفلسفة لغة يونانية معناها: حب الحكمة. والفيلسوف لغة مركبة من فيلا وسوفا (!) وفيلا هو محب وسوفا هو الحكمة. اى: محب الحكمة.

göre, bir esere bakmak, -o eser bir san'atkârı gerekli kıldığı (=düşündürdüğü) için- bizzat san'atkâra bakmak demektir[569]. Şu halde ona göre felsefenin en büyük faydası bir "*eser*" olan Kâinata bakarken, Kâinât'ın san'atkârı (=yaratıcısı) olan Allah'a bakmak, Allahı düşünmektir. İşte bu sebeble İbn'ül-arabîye göre akıl sâyesinde kurulan felsefenin ve onu temsîl eden feylesofların önemi gözden uzak tutulamaz :

"Şâyet hakikatları bilmiyorsak, bu meselede feylesofların görüşünü tesbît etmemiz gereklidir..." [569] diyen İbn'ül-arabî'ye göre sâdece akla dayanmalarından dolayı feylesofların *dinsiz* olduklarını iddiâ etmeke de yanlıştır[570]. Yanlış olan ikinci husus ta şudur : Bizzât feylesof olmadıkları halde felsefî fikirlerle kitap yazan sûfîler de, böyle bir sebeble- *dinsiz* sayılmamalıdır. Çünkü, onları dinsiz saymak iddiâsı, tâhsili (=bilgisi) olmayan kimselerin görüşüdür. Onların bütün bilgileri yanlış değildir; bâzen de onların bir meselede doğru yolda olmaları mümkündür[571].

Bütün bu mülâhazalardan sonra İbn'ül-arabî, *feylesoflar* ile *peygamberleri* mukâyese ederek der ki :

"*Peygamber ve feylesof, ayni hizâda bulunan iki mütekâbildir : Bunlardan biri (yâni Peygamber), aklî âlemden hissî (maddî) âleme, diğeri de (yâni feylesof) hissî âlemden aklî âleme geçer...*" [572]

İbn'ül-arabi'ye göre düşünce olmaksızın ibâdetin dahi bir mânâsı yoktur: "*Dînî ibâdetlerden feyz olunan (maksad), bu hususta düşünmektir, laklaka değil...*" [572*]. Ancak gerek Konevî'ye gerekse İbn'ül-arabî'ye göre a k ı l, en yüce realite olan *ilâhî zât*'a erişebilme kuvvetine sâhip değildir[573]. Nitekim s â d e c e *akl* 'a dayanarak yüce hakikatları bilmeğe çalışan feylesoflar, bu sebeble birbirine uymayan sonuçlara ulaşmışlardır. Ádetâ m. XVIII. asrın fransız düşünürü Condillac'ı hatırlatan bir ifâdeyle İbn'ül-arabî diyor ki; "... *Fikirden istifâde edilmiş aklî bilgiler, akıl sâhibi düşünürlerin yaratışlarına göre değişmektedir. Böylece onların bir konudaki fikirleri, birbirinden f a r k l ı*

569 İbn al-ʿarabi, *al-Futūḥāt*, c. 1, s. 35.
570 İbn al-ʿarabi, *ayni eser*, c. 1, s. 35.
571 İbn al-ʿarabi, *ayni eser*, c. 1, s. 34-35.
572 İbn al-ʿarabi, *al-Bulġa*, vr. 211a.
فالنبي والحكيم متقابلان محتذيان : يعدو واحدهما من المعقول الى المحسوس والآخر من المحسوس الى المعقول . فيقفان على بعض مناهل القبول .
572* İbn al-ʿarabi, *al-Bulġa*, vr. 117 a :
«انما المفوض من العبادات الشرعية انما هو الفكر فيها ، لا لقلقة اللسان»
573 Bk. br. s. 139.

olmaktadır. Halbûki peygamberler'in, evliyânın ve Allah hakkında bize haberler (bilgiler) verenlerin ifâdeleri ise hep a y n i dir..."[574]. Ayrıca feylesoflar arasında ihtilâf (=anlaşmazlık), nebîler arasında ise ittifak (=birlik) olduğuna işâret eden İbn'ül-arabî[575] *akl*'ın âcizliğine birçok defâlar temâs etmiş[576] ve en yüce realite olan Allah'ın bilinmesi ve anlaşılması için isbât'a değil *mükâşefe*'ye dayanmakta[577] ve ilâhiyâtda *kıyâs*'tan kaçınmayı gerekli göstermektedir[578] Zâten kendisine göre aklî değil fakat *ilâhî hikmet* doğrudur[579]. Bu mânâda kullanılan zevk ilmi (yani : tasavvufî bilgi) içinde bir şüphe bulunmadığına işâret eden İbn'ül-arabî[580] zevk ilmi'ni, "haber ilimleri"nden üstün saymaktadır[581].

Bütün mesele var olan şeylerin ve bilhassa en yüce varlık *Allahın hakikatı*'nı aramak olduğuna göre, nazariyeler değişik olsa dahi maksad herzaman aynidir : İşte "... Allah hakkında nazariyeler muhtelif fakat maksat aynidir..."[582] sözlerinin mânası budur. Şu halde gerek *akıl* gerekse *îmân* konularında îcâb eden mûtedil davranış hem Konevî'de hem de İbn'ül-arabîde aynen mevcuttur. Bilhassa İbn'ül-arabî'ye göre ibâdetlerde *akıl* ve *düşünce* esâs gâyedir. (bk. br. s. 144, not. 559); hele îmânda *taklîd* katiyen olmaz[583]. Yeter ki inanç'da k ı y â s'a baş vurulmasın. Çünkü bir *delîl*'in isbât ettiği şeyi başka bir delil nefy yâni inkâr edebilir[584].

İbn'ül-arabî'ye göre *delil*'ler esasında "inkâr edenleri i k n â etmek için" dir[585]. *İrfân* sâhibi sûfîler ise delil ikâme etmekten münezzehtir[586], ve onlar tefekkürü terk etmiştir[587]. Çünki sûfîler tefekkür sâyesinde anlaşılmasına imkân olmayan bir şeyin ancak "*ilâhî yardım*" ve "*keşf*" yoluyla anlaşılabileceğini kabûl ederler ki[588], bu "ilâhî yardım" (امداد الهی)

574 İbn al-ʿarabī, *al-Futūḥāt*, c. 1, s. 371 (9) : krş. br. s. 8 ve not. 16 ve 17.
575 İbn al-ʿarabī, *ayni eser*, c. 4, s. 232 (34-37)-233 (1 vd.).
576 İbn al-ʿarabī, *ayni eser*, c. 2, s. 672 (17-23).
577 İbn al-ʿarabī, *ayni eser*, c. 2, s. 578 (24-25).
578 İbn al-ʿarabī, *ayni eser*, c. 2, s. 562 (6).
579 İbn al-ʿarabī, *ayni eser*, c. 2, s. 461 (30-37).
580 İbn al-ʿarabī *ayni eser*, c. 2, s. 524 (25).
581 İbn al-ʿarabī, *ayni eser*, c. 2, s. 484 (17-18).
582 İbn al-ʿarabī, *ayni eser*, c. 3, s. 436 (26).
583 İbn al-ʿarabī, *ayni eser*, c. 1, s. 413 (14-18).
584 İbn al-ʿarabī, *ayni eser*, c. 2, s. 177
585 İbn al-ʿarabī, *ayni eser*, c. 1, s. 219.
586 İbn al-ʿarabī, *ayni eser*, c. 1, s. 154.
587 İbn al-ʿarbbī, *ayni eser*, c. 1, s. 140.
588 İbn al-ʿarabī, *ayni eser*, c. 1, s. 37.

Sadreddin Konevî'nin kitaplarında *"ilâhî feyz"* sözleriyle (bk. bs. s. 8) ifâde olunmuştur.

Kelâm ilminde *mâ'rifet'ullâh* yânî *Allahı bilmek* için birçok eserler yazıldığına işâret eden İbn'ül-arabî, bu ilimde *dinsiz* 'lere karşı *delil* ikâme edildiğini söylemekte[589] fakat, -Kelâm ilmî "şerefli" bir ilim olmakla berâber- buna herkesin muhtâc olmadığını ve her kasaba için -nasıl sâdece tek bir doktor (=tabîb) kâfî gelirse (!) yine her kasaba için- sâdece, tek bir kelâm bilgini'nin yeteceğini söylemektedir[590] ki, İbn'ül-arabî'nin bu davranışı Gazzâli'yi çok hatırlatmaktadır. Nitekim Gazzâli dahi, avâm tabakasının ilm-i kelâm'la uğraşmasını الجام العوام عن علم الكلام adlı eseriyle yasaklamaktadır. Biraz önce temâs ettiğimiz gibi, meselâ kelamcılar *cevher* ve *araz* 'dan bahsederler fakat bir müslüman bunların ne olduğunu bilmeden vefât edecek olsa, Allah o kimseyi bundan dolayı mes'ûl tutmayacaktır[591]. Sokratik bir ifâdeyle:

"Câhil olduğunu b i l e n sâdece bir defâ cahildir,
Câhil olduğunu b i l m e y e n, iki defâ câhildir"[592].

Bütün bunlardan sonra avam tabakasının inancını bahis konusu eden İbn'ül-arabî onlardaki inanc'ın sağlam olduğunu ve doğru düşündüklerini, Kelâm ve Felsefe bilmedikleri halde "iyi müslüman" olduklarını söyler[593]. Fakat inanç meselelerinde delîl'in gerekli olduğu yerleri, böyle bir husûsu -Kur'anda ap açık işâret edildiği halde- görmezlikten gelen İbn'ül-arabî, sâdece a k ı l 'dan meded uman ve hakîkatları ancak bu yoldan elde etmeğe çalışan kimselerin boşuna uğraştığını, çünki Allaha îmân etmenin i s b â t sûretiyle değil, ancak ona yaklaşmakla olduğunu[594]; bilhassa kendi zamânındaki bilginlerde artık utanma ve hayır kalmadığını ve o kimselerin bir âyet veyâ hadis dinlerken saygı göstermediklerini belirtmektedir[595]. Sadreddin Konevî'de dahî bulunan bir ifâdeyle: akıldan meded uman kimseler, İbn'ül-arabî-ye göre "... *Soğuk bir demiri döven*" yâni ısıtmaksızın demire şekil vermeğe çalışan kimselere benzerler[596]. Hattâ küllî bilgi'ye a k ı l

589 İbn al-ʿarabī, *ayni eser*, c. 1, s. 37.
590 İbn al-ʿarabī, *ayni eser*, c. 1, s. 38.
591 bk. N. Keklik, *İbn'ül-arabî*, s. 48, not. 104'de göst. yerler.
592 İbn al-ʿarabī, *ayni eser*, c. 2, s. 169. krş. N. Keklik, *İbn'ül-arabî*, s. 13.

من علم أنّه جهل فهو صاحب جهلٍ واحدٍ
و من جهل أنّه جهل فهو صاحب جهلين

593 İbn al-ʿarabī, *ayni eser*, c. 1, s. 36-37.
594 İbn al-ʿarabī, *ayni eser*, c. 2, s. 37.
595 İbn al-ʿarabī, *ayni eser*, c. 2, s. 12.
596 İbn al-ʿarabī, *ayni eser*, c. 2, s. 589 (21 vd.);

sâyesinde ulaşmağa çalışmak, bir saray yapmak için bütün bir şehri tahrîb etmek gibidir[597]. Yine Konevîde bulunan fakat esâsında İbn'ül-arabîye âit olan bir sözde "Sen bir şey ezberledin, fakat bir çok şeyler kaybettin.." denilmektedir ki[598] burada da bahis konusu olan şey yine *aklî bilgi*'dir[599].

d.) İnsanda Bilgi ve İdrâk

Yukarıdaki açıklamalar dahî gösteriyor ki, hikmet yani felsefe'nin dayanağı olan a k ı l, ne *ihmâl* ne de *imhâl* edilebilir: Ona ancak yeteri ve değeri kadar önem vermek gerekir. Meselâ akla sonsuz bir kudret izâfe etmek ve akıl sâyesinde "ilâhî zât" ı idrâk edebileceğimizi sanmak doğru değildir. Diğer taraftan *hikmet* ile *ilim* arasındaki farka da dikkat etmek lâzımdır. Bu konuda-daha önceleri temâs ettiğimiz gibi- Sadreddîn konevî'nin yaptığı ayırım çok açıktır : Kendisine göre her hikmet sâhibi (=hakîm) âlimdir fakat her âlim hikmet sâhibi değildir[600].

Hikmet ve hüküm sözlerinin aynı kökten geldiğini dikkate alan Konevî şöyle diyor :

"... *Her hüküm veren kimsenin, her mahkûm (yâni, hakkında hüküm verilen şey) sadedindeki hükmü, ancak hüküm verenin bu hükmü sırasındaki hâli ve hakkında hüküm verilen şeyi (onun) idrâk etmesi hasebiyledir. Bu makâmın en ü s t derecesi de hüküm verenin hüküm verilen hakkındaki hükm'üne tâbidir*[601]. Bu ifâdeye benzer şekilde başka bir eserinde de şunları buluyoruz: " .. *Herhangi bir hüküm veren (=ḥākim) in, her hangi bir hüküm verilen hakkındaki hükm'ü, ancak hüküm veren'in bu hükmü esnâsındaki hâline ve ayrıca hüküm veren'in hüküm verdiği sırada, hüküm verilen'in de hâline tâbidir* ... "[602].

Bunlardan anlaşılan şudur : İnsan aklı bakımından bir *Süje*'nin her hangi bir *obje*'yi veya mefhûm'u kavramak isterken verdiği hüküm (elde ettiği bilgi) doğrudan doğruya bu "bilgi" sırasındaki zihnî yapısına bağlıdır. Bu hüküm ayni zamanda " hakkında hüküm verilen şey " in durumuna göre de değişmektedir. Şu halde gerek süje gerekse obje, varlık içinde dâimâ ayni perspektifte bulunduğuna göre, hükümler (bilgiler) devamlı surette seyyaliyet ve değişikliğe uğrayacak, bu sûretle

597 İbn al-ᶜarabī, *Kitab al-İsfār* (Köpr. ktp. 713) vr. 43 b.
598 İbn al-ᶜarabī, *al-Bulga*, vr. 163 a.
599 Bu hususlarda tafsîlat için bk. Nihat Keklik, *İbn'ül-arabî, Hayâtı ve Çevresi*, s. 49
600 Bk. br. s. 6, not. 12.
601 Ḳonavī, *Nafaḥāt*, 63 b (6-9)
602 Ḳonavī, *Nuṣūṣ*, 5 a (12-15)

insan bilgisi de aslâ sâbit kalmıyacaktır. Bu nokta-i nazar şâyet *Allâhın Varlıkta tecellî etmesi* nazariyesine tatbîk edilecek olursa, Konevî'ye göre : "... *İlâhî tecellî herşey'de s e y r eder... Bu tecellîye aklî ve hissî bir şekilde işâret olunamaz..*," [603].

İmdi, insan aklı'nın dâimâ d e ğ i ş e n bir bilgi ile mukayyed bulunması, başka bir deyişle : İnsan'ın ezelî ve ebedî olarak sâbit kalan en yüksek bilgi'ye erişebilmesi bu sebeple kâbil değildir. Sadreddîn Konevî diyor ki : "... *Ey kardeşler bilin ki, nazarî delîllerin bâzı suâller (=matleb'ler) üzerine dayandırılması ve bunların aklî delîl'ler ile i s b a t edilmesi çok zordur. Çünki nazarî hükümler, sâhiplerinin müdrikelerinin farklı olmasıyla değişik değişik'tir. Müdrikeler de zâten idrak edenlerin davranışlarına (teveccühlerine) tâbîdir. Teveccüh'ler ise mizâc'lar, kâîdeler ve akîdeler'in ihtilâf'ına tâbî olan maksadlara tâbîdir*..." [604] Nazarî akıl sâhipleri, akıl'larının îcapları ve fikirlerinin iktizâsınca... ihtilâf etmişler ve görüşleri, birbiriyle çarpışmıştır. Biri indinde doğru olan diğerince yanlış sayılmış, bazılarınca delîl olarak kabûl edilen şey, diğerleri tarafından şüphe olarak kabûl edilmiştir. Kısaca : onlar tek bir şey üzerinde ... uzlaşmış değildir [605]. Mütefekkirlerin rucû ettiği (dayandığı) "*fikir kânûnu*"üzerinde de Konevîye göre, birçok bakımlardan *ihtilâf* mevcuttur [606]. Akıl ve fikir rehberliği ile hahîkatlara erişmek aslâ mümkin değildir. Çünki hakîkatlar ancak "*Kur'ân hakîkatları*" ndan ibârettir [607].

Kâinât içinde "isimler ve sıfatlar" vâsıtasıyla *tecellî* eden Allâhı m ü ş â h e d e etmek isteyen insanın bilgisi, artık ele alınacak duruma gelmiştir. İşte bu sebepledir ki Konevî, ilâhî bir anlam verdiği bilgi'nin var olabilmesi için önce "var oluş" u (=vucûd'u) şart koşmaktadır. Kendi ifâdesiyle : "... *Bilgi, var olan şeye tâbidir..*" Yâni nerede varlık varsa ancak orada bilgi mevcud olabilir. *Bilgi* ve *Vucûd* birbirinden aslâ ayrılmaz [608]. Bilgi, ışığın (nûr'un) ta kendisidir. Bir şey ancak onunla idrâk edilebilir [609]. Fakat Konevî'ye göre cüz'înin bilgisi küllînin bilgisi'nden ve zâhirin yâni madde dünyasının bilgisi de bâtın'ın yâni küllî'nin ve mefhûmların bilgisinden ö n c e gelir [610]. İşte bu du-

603 Ḳonavī, *Nafaḥāt*, 18 b (1-3).
604 Ḳonavī, *Iʿcāz.*, 10 a (2-8).
605 Ḳonavī, *ayni eser*, 10 b (3-7).
606 Ḳonavī, *ayni eser*, 11 b (11-12).
607 Bk. br. s. 11, not 27.
608 Ḳonavī, *Nuṣūṣ*, 5 b (14-15).
609 Ḳonavī, *Iʿcāz*, 29 a (12).
610 Ḳonavī, *ayni eser* 67 b (16-17).

rumda Varlık hakkında bir bilgi edinirken önce maddî âleme yöneldiğimize ve ayrıca bilgi hâdisesinin küllî ve cüz'î diye ikiye ayrıldığına temâs eden Konevî, doğru sayılabilecek bilgi'nin sâdece iki ayrı yoldan elde edildiğini ifâde ederken, bu yollardan birinin "nazar", "istidlâl" ve "isbât" adlarını aldığını ikincisinin de "keşf" ismini taşıdığını söyler. Keşf yolu ise, Konevî'ye göre ancak bâtın'ın yani rûh'un temizlenmesi (=zihnin şüphelerden arınması) ile mümkindir[611]. Esâsen bilgi, ulvî (أمر) ve süflî (خلق) âlemlere âittir. Halk (veyâ madde) âlemi de bir kısım (far'=şûbe) sayılıp, bu da Emr âlemi'ne tâbidir[612]. Şu halde görülüyor ki Konevî'ye göre küllî bilgi'ye erişmek için önce cüz'î bilgi'den hareket etmek îcâb eder. Tek tek nesnelerin insan zihni tarafından kavranması ile meydana gelen bilgi'nin tabîatiyle evvelâ duyularımızdan doğması gereklidir. Konevî bunu şu şekilde anlatmaktadır: "... Bilen'in bilgi'si ihsâs'ın tam olmasından ibârettir. İhsâs'ın tam olabilmesi için de idrâkin doğru olması şartdır..."[613]. Şu halde Konevî'ye göre *duyu* ve *idrâk* birbirini tamamlayan iki unsurdur. Mutlâk idrâk'i bir isim diye kabûl eden Konevî, mutlak idrâkin "idrâk eden" ile "idrâk edilen" in birleşmesi (=ittisâl'i) nin gerçekleşmesine ait bir isim olduğunu ve bunun da ta'akkul yâni anlama, ihsâs (msl. işitme, görme vs.) mutlak idrâk için bâzı sıfat ve lakab'lar (ألقاب) teşkîl ettiğini söyler. Nitekim Konevî'ye göre bunlar, idrâk eden (müdrik) ile idrâk edilen (=mudrak) arasında mutavassıt duyu âletlerinin mukayyed (veyâ başka bir deyişle kudretleri hududlu) olması ile ve bir de idrâk'in vukû bulduğu mertebeler bakımından meydana gelmektedir[614]. Mücerret hakîkatlar ise Konevî'ye göre ancak bir "madde içinde" idrâk olunabilirler[615]. İşte böyle bir durumda da Konevî'nin "küllî bilgi" ye, "cüz'î bilgi" den gitmek istediği bir defâ daha anlaşılmaktadır. Bu durumda asıl dikkatimizi çeken nokta da, Konevî'nin sisteminde "duyu kuvvetleri" mizin çok gerçek bir şekilde ele alınmış olmasıdır. Meselâ "görme kuvveti" mizin en küçük parçaları teşkîl eden «atomlar» ile en büyük objeler arasındaki "güneş dâiresi"'ni idrâk edemeyişi buna bir örnek teşkîl eder. Çünki insan gözü bu şeyleri, her hangi bir mutavassıt olmaksızın idrâk etmekten dâimâ âciz kalacaktır ve işte bu sebebledir ki insandaki duyu kuvvetleri mukayyed ve hududludur. Meselâ güneş'e baktığımız zaman -güneşteki ışığın kuv-

611 Ḳonavī, *aynī eser*, 13 a (10-16).
612 Ḳonavī, *aynī eser*, 30 a (10-11).
613 Ḳonavī, *Nafaḥāt*, 29 a (12-13).
614 Ḳonavī, *Nafaḥāt*, 72 a (17)-72 b (1-4).
615 Ḳonavī, *I'cāz*, 30 b (9-10).

vetinden dolayı- orada sâdece bir "siyah nokta" görürüz. Halbûki diyor Konevî, böyle zannettiğimiz şey aslında güneşteki ışıkların kaynağı ve merkezidir. Netîce şudur ki, görme idrâkimizin ifrât ile tefrît'e yönelmesi veyâ en küçük ile en büyük sayılabilecek varlıkları idrâk edememesi tabîî bir vâkıadır. Ve yine bu sebebledir ki, *öz ışık* (nûr-i mahz) ve *öz karanlık* (zulmet-i mahza) başka bir ifâdeyle: gerçek var oluş ile gerçek yok oluş'un idrâk edilmeleri mümkin değildir [616].

Netîce şudur : duyu keyfiyetleri Konevîye göre ancak iki uc (les deux extrémités) arasındaki o r t a kademelere taalluk edebilir. Meselâ en yüksek hakîkat olan *ilâhî zât* idrâk edilemediği gibi, en cüzî hakîkati teşkîl eden *nesnelerdeki değişme* (tagayyur) 'ler dahî idrâk edilemez [617]. Şu halde aklın bünyesinde yer tutabilecek olan bilgiler (=idrâk edilmiş şeyler), bir taraftan *sonsuz büyük* ile *sonsuz küçük* kutupları arasında kalan "orta bilgiler" den ibârettir; diğer taraftan da bu nevî bilgiler iki kısma ayrılmaktadır:

a) *Evveliyât* (İlkel bilgiler) adını alanlar: mukaddemât (=premisses)'a muhtac olmaksızın elde edilen bilgilerdir. Bu çeşit bilgiye "avâmî bilgi" (doxa) adını verebiliriz.

b) *Nazariyât* ise, bundan önce zikrettiğimiz "evveliyât" dan daha üstün, rasyonel bilgilerden ibârettir. Nazariyat'ın (aklî bilgilerin=mefhumların) idrâk olunması bâzı mukaddeme'lerin terkîb edilmesine b a ğ l ı olduklarına göre, onun bundan kasdı tabîatiyle mantıktaki k ı y a s 'ların verdiği bilgiden ibaretdir [618].

Mâdem ki tefekkür (f i k r) rûhun sıfatlarından bir "sıfat" ve hassalarından bir "hassa" dır, şu halde bu, ancak kendisi gibi bir sıfat'ı idrâk adebilir. Konevîye göre bilginlerin nazarında bu nevî "rûhânî kuvvetler" bizzat rûhun kendisine mugâyir olamaz. [619]. Konevî'ye göre ***fikr***, insan rûhunun bâzı kuvvetlerinden *cüz'î bir kuvvet' dir*. Bu sebeple bir insan ancak kendi fikri gibi cüz'î bir şeyi idrâk edebilir. Çünki bilgin sûfîlerin ve akl-ı selîm sâhiblerinin indinde sâbit olduğu gibi: bir şey hakîkatda kendine mugâyir olan başka bir şeyle idrâk olunamaz ve birşey kendini n e f y eden ve kendisine tezâd teşkîl ettiği şeye de tesîr edemez [620].

616 Ḳonavī, *ayni eser*, 18 b (1-7).
617 Ḳonavī, *ayni eser*, 18 b (8-16).
618 Ḳonavī, *Tabṣıra*, 54 a (1-4).
619 Ḳonavī, *Iʿcāz*, 15 a (17)-15 b (1-8).
620 Ḳonavī, *ayni eser*, 15 a (9-13).

Süje (=bilen) ile Obje (bilinen) arasındaki m ü n a s e b e t nedir? Buna genel anlamıyla gerçi *bilgi* adı verilmekle berâber, bu b i l g i n î n nasıl meydana geldiğini de araştırmak îcâb eder. Konevîye göre, gerçek ve emîn bilgi ancak nesnelerin hakîkati'ni bilmekle olur fakat insanlara bunu sâdece Allah ö ğ r e t e b i l i r. Bunun hâricinde kalan kimselere de *ârif* mânasında olmak üzere yine *âlim* (bilen) adı verilirse de, burada bahis konusu olan bilgiler *tahayyülât* (yani hayâli bilgiler) netîcesi olup *zihnî sûretler*'den ibârettir [621]. Herhangi bir şeyde b i l g i hâsıl olabilmesi ve o şey'in tam mânâsıyla bilinebilmesi için, *bilen*'in bilinen ile i t t i h â d ' ı (=bir olması) gereklidir. Bu "ittihâd" ise bilen'i bilinen'den ayıran şeylerin ortadan kalkmasıyla mümkündür [622]. Biraz önce işâret ettiğimiz gibi, nesnelerin hakîkatini b i l m e k: *emîn bilgi*'dir. Ancak Konevîye göre "nesnelerin hakîkatini bilmek çok zor'dur. Bu zorluk, bizim herhangi bir şeyi idrâk etmemizdeki güçlükten ileri gelmektedir [623]. İbn-i Sînâ'ya göre dahî "nesnelerin hakikati" ne erişmek insanın kudretinde değildir. İnsanın gâyesi belki "nesnelerin lâzimeleri"ni, "hassa" larını ve "arazlar" ını bilmektir. Halbûki Konevîye göre "değişen nesneler" dolayısıyla böyle bir şey dahî mümkin değildir.

Bu sonuncu fikrini daha geniş olarak îzâh eden Konevî diyor ki: ".. Biz, nesnelerin ancak sıfat ve araz'larını. . . bilebiliriz. . . Nesneleri, mücerred hakîkatları bakımından bilemeyiz. Çünki hakîkat bakımından birşeyi idrâk etmemiz câiz olsaydı, ona benzer başka şeylerin de idrâk edilmesi câiz (veyâ mümkin) olurdu. Nesnelerın hakîkatlarına âit olan *icmâlî marifet* (veyâ : öz bilgi) ancak nesnelerin sıfatlar, arazlar ve lâzime'ler tarafından taayyün edip, biz onları düşündükten sonra ortaya çıkan bilgi nevidir [625].

Bilindiği gibi insandaki idrâk kuvveti zâten obje'ye yönelmiştir. Konevî bu noktayı şöyle îzâh ediyor. "*. . . İnsan, kendi nefsini ve hakîkatını değil fakat kendinden b a ş k a şeyleri idrâk edebilir. . .*" [626] Obje'ye yönelmekte olan Süje'nin obje'den tam bir bilgi edinebilmesi için *bilen* ve *bilinen*'in ittihâdı gereklidir. (Bu noktaya biraz önce kısmen temâs etmiştik. yk. bk.) Ayrıca *bilen*'in *bilinen*'den b a ş k a

621 Ḳonavī, *aynı eser*, 35 b (4-9).
622 Ḳonavī, *Nafaḥāt*, 18 a (2-4) ; ayr. bk. s. 150 not 637.
623 Ḳonavī, *Iᶜcāz*, 17 a (16-17).
624 Ḳonavī, *ayni eser*, 15 b (6-11).
625 Ḳonavī, *ayni eser*, 17 b (5-16)
626 Ḳonavī, *ayni eser*, 19 a (1-2).

bir sıfatda olmaması da gereklidir [627]. Mâdem ki, fikir kuvveti rûh'un bir "sıfat" ıdır, o halde rûh ancak kendisi gibi bir sıfatı idrâk edebilir (Bk. br. s. 147). Açıkça görülüyor ki Sadreddîn Konevî'nin bilgi teorisi, onun psikolojisi ile çok yakından ilgilidir.

Süje ile Obje arasındaki bağlantı, rûh üzerinde kalan bir i z 'dir: "... *Bilgilerin, bilen'in zâtında r e s m edilmesi (=irtisâm'ı)* ... *ancak bilen bakımından olur. Zîrâ (insan ruhu), resm edilen ve iz bırakan (intibâ eden) şey'in yeri gibidir...*" diyen Konevî bunu birçok eserlerinde zikretmiş olduğunu da hatırlatır [628].

Aklî bilgiler'e (al-maᶜlūmāt al-maᶜḳūla) gelince, bunlar da Allâhın nisbetlerinin (sıfatlarının) [629] determination'ları (taayyünleri) dir. Bu taayyünler ise, sâbit mümkinlerin a y n 'ları ve küllî isim hakîkatları (yâni: idealar) dır [630]. İşte bu noktada Platon'un bilgi teorisine çok yaklaşan Sadreddin Konevî'ye göre, bilgide asıl önemli husus bir nesnenin kendisi değil fakat onun i d e a 'sıdır. "... *Her nesne, mânâsı ve rûhâniyeti veyâ bu ikisi bakımından... kendi sûretinden ö n c e gelir...*" [631]. Yâni her nesnenin içinde bulunan mânâ, iştirâk ettiği i d e a, onun sâhip olduğu sûretden daha ö n c e yaratılmıştır. (=Platon'un idea'ları) Daha önce gördüğümüz gibi kâinâtın bütün varlıklarına kök ve sebeb teşkil eden "İlâhî İsimler" burada da karşımıza çıkmaktadır. Sadreddin Konevîde birer "mâhiyet" olarak alınan bu varlıklar, ayni zamanda "husûsîyet" deyimi ile de ifâde edilir. Meselâ "... *Her nesnenin bir husûsiyeti vardır ki o, bununla diğer şeylerden ayrılır...*" [632]. Ayni varlıkların f e r d 'lerini, "ilâhî rûh"un h a r f 'leri ile aynileştiren Konevî [633], her nesnenin canlı olduğunu ve onlardaki bu "hayât" prensibinin Mutlak Diri olan Allah'dan sudûr ettiğini ve dolayısıyla sâbit aynlar'ın (=mâhiyetler'in) de c a n l ı olduklarını söylemektedir [634].

Mâdemki nesnelerden her biri arasında gerçek bir *ilâhî emr* vardır ve mâdem ki bu *ilâhî emr* bütün nesneler arasında iştirâk'i gerekli kılar, şu halde bir takım başka ilâhî emr'ler olmalıdır ki bunlar sayesinde bir nesne diğer nesnelerden temeyyüz edip ayrılsın [635]. Ve işte

627 Ḳonavī, *Nuṣūṣ*, 22 a (1-8).
628 Ḳonavī, *Nafaḥāt*, 78 a (1-3).
629 Nisbet ve Sıfat deyimlerinin çeşitli anlamları için bk. İndex.
630 Ḳonavī, *Iᶜcāz*, 31 b (5-7).
631 Ḳonavī, *ayni eser*, 67 b (12-14).
632 Ḳonavī, *ayni eser*, 68 a (6).
633 Ḳonavī, *ayni eser*, 52 a (2-3).
634 Ḳonavī, *al-Asmā*, 105 a (21-22).
635 Ḳonavī, *Nafaḥāt*, 18 a (1-6).

görüldüğü gibi burada da bahis konusu olan şey, "nesnelerin asılları" yâni onların cinsler ve nevîler halinde iştirâk ettikleri *mâhiyetler* veyâ Platon'un ifadesiyle "İdealar" dır. Nesnelerin husûsiyetlerinden en mühimi de tezât ve imtiyâz'dır. Başka bir deyişle nesneler âdetâ bir zıddiyet sebebiyle birbirlerinden ayrılmış olurlar. İşte bu durumda olan her hangi bir nesneyi b i l m e k -şâyet mantık bakımından düşünecek olursak- ihtimâliyet (probabilté) ortadan kaldırılarak tam bir *isbât* veyâ *inkâr* şeklinde tecellî etmelidir [636]. Ve yine bu sebebledir ki gerek Allah gerekse bundan başka şeyler hakkındaki tam bilgi edinemeyişimiz insan ile obje arasındaki bu "mübâyenet" ve "imtiyâz" ın gerekli kıldığı bir şey'dir [637] İşte Süje ile Obje arasındaki bu mübâyenet (=ayrılık) dahî -daha önceleri temâs ettiğimiz- *ittisâl* ve *ittihâd*'ın yâni Obje ile Süje arasındaki birliğin imkânsızlığı anlamına gelmektedir.

Hangi şey olursa olsun onu *zevk-i sahîh* ve *keşf-i sarîh* [638] ile bilmek ancak, Süje'nin Obje'yi (=malum'u) kendi nefsinde birleşen ve (kat'iyyen) ayrılmayan Bilen ve Bilinen arasındaki müşterek kader ile isticlâ'ından [639] ibârettir. Bunlardan biri ma'lûm, diğeri de âlim (bilen) adını alır... Şu halde ilmin tesbît ettiği mertebelerin ilki: taaddüd ve temeyyüz, sonuncusu da Bilen ile Bilinen'in ittihâd'ıdır [640].

Allah müstesnâ olmak üzere her hangi bir şey'i bilmekteki derecelerin en üstünü onu, öylesine bilmektir ki bunun netîcesi r ü ' y e t olsun. Böyle bir bilginin de, Konevîye göre iki delîl'i vardır:

a) Birincisi: bilgiden ortaya çıkan şeyde Süje'nin istifnâ etmesi (yâni birbirleriyle ittihâd etmesi).

b) İkincisi de böyle bir ilmin meydana gelmesinde elde edilen delîldir. İşte Konevîye göre isbâtlı bir şekilde elde edilen bu çeşit emîn bilgi yolu da Allahın bilinmesi için yeterli değildir [641].

636 Çünki tam ilim'in bulunduğu yerde imkân (=ihtimâliyet) bulunamaz.

637 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt*, 74 b (4-8).

638 *Zevk-i sahîh* =Sahîh, doğru zevk; *Keşf-i sarîh*= açık keşf: Bu deyimlerle kasdedilen şey 'tasavvufî emîn bilgi" den ibârettir. Çünki bu ilme ayni zamanda "zevk" ve "keşf" ilmi adı da verilmektedir.

639 İsticlâ terimi lûgat bakımından "parlamak, birşeyin ifşâ edilmesini istemek vs.." anlamlarına gelir. Konevî'nin felsefî terminolojisinde ise "*...İsticlâ'nın kemâle ermesine bâzen i b â d e t bâzen de m a r i f e t adı verilir...*" bk. *Iʿcāz*, 79 a (10-11) misâlinde görüldüğü gibi mistik bilgi veyâ işrâk (illuminnation) anlamları da çıkmaktadır.

640 Ḳonavī, *al-Nafaḥāt*, 87 a (14-17).

641 Ḳonavī, *Nuṣūṣ*, 25 a (1-8 ve 13-15)-25 b (1-3).

Bütün bilgilerin en yücesi olan *vahdet-i vucūd* gibi gerçek bir *vahdet*'in bilinmesi de, (insan zihninin yapısı bakımından) kābil değildir. İnsan bâzı sıfatlarla meselâ var-oluş (*vucūd*), canlı-oluş (*ḥayāt*) bilgi (*ʿılm*), irâde vs. ile vasıflandığı için, kendisi ile obje (yâni: idrâk ettiği şey) arasındaki münâsebeti (veyâ gerçek bağlantıyı) sağlayacak durumda değildir. Çünki insan'ın idrâk ettiği ancak *kesret* dünyâsı olup, bir nesnenin *vahdet*'i insân için dâimâ mechûl kalır. İşte bu sebebledir ki, Konevî'ye göre insan'ın *kesret* ihtivâ etmeyen bir şeyi yâni *basît* ve *vâhid* olan bir varlığı idrâk etmesi (imkânsız değilse de) *çok zor*'dur [642]. *Bilgi* hâdisesinde yapılan bu gibi tasniflerden sonra da Sadreddin Konevî, *bilen* ile *bilinen* arasındaki munâsebet (*nisba*)'e değinerek: *Bilgi* ile *Bilen* arasında özel bir irtibât (تعلق) bulunduğunu söyleyip bilgi'yi: bilinen (yâni Obje) vâsıtasiyla bilen'in rûhu (ذات)'nda meydana gelen bir nisbet (نسبة) olarak vasıflandırır. Kendisine göre bilgi olayındaki sıra şöyledir: önce *Obje*, ondan sonra *bilgi* ve nihâyet (bilgi'nin ifâde edilmesi olan) *söz* (كلام) birbirini tâkib ederler [643]. Bilgi'yi *zātī* (buradaki mânâsıyla zihnî ve irâdî) ve bir de *mavhūb* (buradaki anlamıyla: Allah tarafından verilen) şeklinde ikiye ayırmak dahi bu çerçeve içine girer. Esâsen irâdî bilgi mümkin görünse dahi, Konevî'ye göre bunu da insana veren yine Allah'dır [644]. Şu halde *zâtî* (iktisâbî) bilgi, yine de *mevhûb* bilgi demekdir.

e. İnsan'ın rûhî yapısı

Bundan önceki fasılda Konevî'nin "bilgi nazariyesi,, ni psikoloji'ye dayandırdığını görmüştük. İmdi mâdem ki *rûh*, objelerin bıraktığı izler için bir yer (محل) 'dir, şu halde bu "yer,, in yâni "rûh,, un da mâhiyetini, ne olduğunu ayrıca düşünmek lâzımdır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, *rûh* ve *nefs* deyimleri çoğu zaman birbirine karıştırılmakla berâber, rûh dâima *l'ame*, nefs *éspril* karşılığıdır. Nefs, yerine göre değişik anlamlar kazanıp *nefs-i küllî* (النفس الكلية) şekliyle *levh-i mahfûz*'a delâlet eder. Ayrıca *nefs-i nâtıka* (النفس الناطقة) [645], *rahmâni nefs* [646] gibi terkibler hâlinde görülmekte ve değişik anlamlar

642 Ḳonavī, *Miftāḥ*, vr. 13 a (1-7).

643 Ḳonavī, *al-Asmā*ʾ, vr. 85 a (11-14).

644 Ḳonavī, *aynı eser*, vr. 85 a (20-22).

645 **İnsan'ın hakîkatı**: buna *Rūḥ-i ilāhī*, *latîfe-i rabbânî* ve *nefs-i nâtıka* isimleri verilir. Bu nevi *nefs*, ölüm dolayısıyla yok olmaz. Bk. Ḳonavī *Tabṣıra*, vr. 75 a (6-8).

646 **Rahmânî nefs.** ʿamāʾ (العماء) 'dır. Bu herşeye şâmildir. Bk. Ḳonavī, *al-Asmā*ʾ, vr. 80 b (19); ayr. bk. *aynı eser*, vr. 75 b (15-17): Konevî burada şöyle diyor: *«Allahın rahmânî nefs'i tek tek imkân taayyünlerinde ve kevn mertebelerinin ferd'lerinin zâtlarında rahmet bakımından umûm ve şumûle sâhibtir...»*

kazanmaktadır. *Rûh*'a gelince: o da *Küllî rûh* (=akl-ı evvel, *Rûh'ül-kuds* =Cebrâil), *Nâdir rûhlar* (=cinn'ler vs.) gibi değişik anlam ve şekillerde karşımıza çıkar.

Şimdi bunlara ayrı ayrı dikkat edecek olursak, *küllîrûh* (الروح الكلى): evvelâ İlk Akıl (العقل الأول) ve Yüce Kalem (القلم الأعلى) mânâsına gelmekte olup, bunun Allâha olan nisbet'i, Levh-i mahfûz (اللوح المحفوظ) mânâsına gelen Küllî nefs (النفس الكلية) 'in Küllî Rûh'a yâni İlk Akıl'a olan nisbet'i gibidir[647]. Biraz yukarıda işâret ettiğimiz gibi *Küllî rûh*, ayni zamanda *Rûh-i âzam* (الروح الأعظم) ve *İlk Akıl* (العقل الأول) mânâsına da gelmektedir. Sadreddin Konevî bu hususta diyor ki: *Rûhânî varlıklar* (موجودات ملكى) *iki kısımdır. Birinci kısım, öyle mevcûdlardır ki bunlar, herhangi bir şekilde cisimler âlemi konusunda tedbîr ve tasarruf ihtivâ etmezler. Bunlara* (كروبيان) *adı verilir. İşte bunlar da ikiye ayrılırlar:*

a - Bir kısmı'nın bu âlem veya başka âlemlerden haberi yoktur: Bunlara melâike-i müheymine adı verilir.

b - Bir kısmının da, —her nekadar cisimler âlemine iltifât etmezlerse de—, kayyûmiyet ve şuhûd (yâni devamlılık ve Allahı, yahut hakikatları müşahede etmek) imkânları vardır. İşte bunlar, ilâhî nûr'un feyz vâsıtaları.... dır. Başka bir deyişle, bunlara ehl-i ceberût adını da verirler. Bu tâifenin efendisi ve reisi de Rûh-i âzam'dır. Mele-i âlâ'da ondan daha büyük bir rûh mevcûd değildir. Buna ayni zamanda Yüce Kalem (القلم الاعلى) *adı da verilir. Buna ayrıca..... İlk Akıl* (العقل الأول) *ismi de verilmiştir.*

İkinci kısım rûhânî varlıklar ise, cisimler âlemiyle tedbîr ve tasarruf alâkası ihtivâ ederler. Bu nevi varlıklara dâ rûhaniyât adı verilmektedir. Bunlar da ikiye ayrılırlar:

a - Bir kısmı öyle ruhlar'dır ki onlar, semâvî varlıklar arasında tasarruf (hüküm) sâhibidirler. Bu sebeble de onlara «ehl-i melekût» denilir. Bunlar arasında da, yeryüzündeki (maddî) varlıkları tasarruf eden (=onlara hüküm ve tesir eden) lere «ehl-i melekût-i esfel» adı verilir. (Rûhâni varlıklar) dan binlercesi insan nevi üzerine, bir kaç tânesi de nebatlar ve mâdenler üzerine vekâlet (yâhut gözcülük) ederler. Hulâsa, şu mülk âleminde her mevcûd üzerinde başka bir şeyin (=rûhâni varlığın) vekâleti (=gözcülüğü ve tesiri) vardır....»[648].

[647] Konavi, *al-Nafahāt*, vr. 48 b (2-4).

[648] Konavi, *Tabşıra*, vr. 33 b (6-9)-34 a (1-4)-34 b (1-9)- 35 a (1)- 35 b (1-8).

İmdi, *rûh* ve *rûhânî* deyimlerinin yayıldığı anlam sahâlarını etraflı olarak göstermesi ve ayrıca yukarıda adı geçen teknik tâbirleri ihtivâ etmesi yönünden buraya aldığımız metinden de anlaşılır ki, islâm düşüncesinde *rûh* veya *nefs* kelimeleri çeşitli terkiblere bürünerek değişik anlamlar kazanmıştır. Madde âlemi üzerine hükmeden, maddî varlıklara tesir eden, onları bir çeşit idâre eden rûhlar (=rûhânî varlıklar = melekler) nazariyesi, bir taraftan islâmî felsefenin *spritualiste* cephesini göz önüne serer, diğer taraftan da *ilâhî determinizm*'e bir telmih sayılır. Şimdilik bu konuda daha fazla derinleşmeğe hâcet görmeden asıl meseleye : *insân rûhu*'na dönelim Öncelikle belirtmek gerekir ki, *rûh*, Kur'ânda dahî târif edilmiş değilmiş değildir. Rûh için sâdece «Allahın bir emri» anlamındaki kısa îzâh (bk. *Kur'ān*, XVII/85), İslâm mütefekkirlerini bu konuda derinleşmeğe sevketmiştir. İbranî dilinde *ro'ah* şeklinde görülen ve *rüzgâr, nefes* vs. anlamlarına gelen; batı dillerinde ve onların bu deyim için kaynağı olan grekçede ψυχή (psühê) kelimesi de keza *nefes* vs. demektir. Nitekim arapçada da buna benzer bir şekilde *rîḥ* (ريح) rüzgâr vs. demektir. Şu halde «nefes», «soluk», «rüzgâr», «esinti» gibi kök anlamlardan türetilmiş olan *rūḥ* sözü. herşeyden önce insan bedenindeki hayâtiyeti (=canlılığı) ifâde etmektedir. Nitekim ölüm hâdisesinde nefes'in kesilmesi, insan zihnini *rūḥ* ile *nefes* arasında bir bağlantı bulmağa sürüklemişiir.

İşin garib tarafı şudur ve bu noktaya pek dikkat edilmiş değildir: Ölüm hâdisesinde ölümlü olan unsur, *rûh* değil *nefs*'dir. Kur'ândaki bâzı âyetler bunu açıkça göstermektedir. Meselâ Kur'ânda «her rûh» değil fakat «her nefis» in ölümü tadacağı zikredilir. (*Kur'ān*, III/185). Şu halde *rûh* ve *nefs* deyimleri arasında, rûh'un daha küllî olmasıyla bir fark vardır. Yukarıda işâret ettiğimiz nokta için yine Kur'ânda bir birçok âyetler daha mevcuttur: «*O gün her nefis, kazandığı ile cezâlandırılır*» (XL/17; XLV 22; L/21; LIX/18; LXX/38); «*Her nefis, kendi yaptığı ile karşılık bulmuştur* (نفس)». (XXXIX/70) «*Allah her nefs'e ancak onun vus'ati (=kaldırabileceği) kadar şeyi yükler*». (II/286). Şu halde «nefs» bâzen insan rûhu (yk. bk.) bâzen de insan, şahıs, ferd, kişi vs. anlamlarında kullanılmaktadır. Nitekim Kur'ânda geçen «bir nefsi öldürmek» anlamı da (bk. V/32) böyledir. Fakat *rûh* için bu anlamda örnekler bulmak kâbil değildir. İşte böyle bir vuzûhsuzluk da islam orta çağlarındaki feylesofları ve diğer birçok mütefekkirleri esaslı şekilde meşgûl etmiştir. Meselâ *rûh* ve *nefs* arasındaki fark, ayrıca *rûhun mâhiyeti* vs. konularında birçok eserler mevcuttur.

Bu konuda Sadreddin Konevî'nin düşüncelerine gelince: Ona göre

de *rûh*, tahayyüz etmez [649] yâni bir mekân kaplamaz, ve şu halde cisim veyâ cismânî değildir. Onun *rûh* anlayışı, esâs olarak Kur'âna fakat teferruat bakımından islam düşünürlerine dayanmaktadır. Kendinden önceki düşünürlerden ayrılan ve modern sayılabilecek bir görüşe de sâhib olan Konevî, bu noktada psikoloji'yi aklî bir ilim saymaktadır. Nitekim kendisine göre *rûhun sırrı*, keşf yâni tasavvûfî bilgi ile olmakla (anlaşılmakla) berâber, bu «keşf» in olgunluğa erişmesi *re'y i akl'a* (yani rasyonel düşünceye) bağlıdır [650].

Rûh'u bağımsız bir cevher şeklinde dikkate alan Konevî [651] *rûh* ile *beden* arasında *sâbit münâsebete* temâs etmektedir ki, bu da Leibniz'in *harmonie préetablie* nazariyesini çok andırır. Konevî bu arada *hayvânî nefs*'in beden ile rûh arasında bir *geçit* (برزخ) olarak yaratıldığını da ifâde etmektedir [652]. Ruh ile beden arasındaki münâsebet'den ayrı olarak bir de: ruhlar arasındaki münâsebet üzerinde durmak gerekir. Konevî'ye göre böyle bir münâsebet mevcuttur ve bu, ruhların kaynağı (والد الارواح) olan İlk Akıl (العقل الاول) ve bir de nefisler'in mâdeni (kaynağı) olan Levh-i mahfûz adını alan iki ayrı kökden (sırr'dan) doğmaktadır [653]. İşte Konevî *rûh* ile *beden* arasındaki bağlantı' (الصلة) yı da, böyle bir bağlantı ile sâbit görmektedir. Tıbkı *nefs-i nâtıka* (insân rûhu) ile *hayvânî rûh* arasındaki münâsebet gibi... Şayet onlar arasında böyle bir «münâsebet ve irtibât» bulunmasaydı, *nefs*'lerimiz bedenimizi etki altında bırakamazdı. (Halbûkî) *nefs* basit'dir, *beden* ise mürekkeb (birleşimli, composé) bir varlıktır [654] diyen Konevî, bilhassa bu son noktada, ayni mâhiyette olmayan iki varlık sâhasının birbirine nasıl tesir ettiklerini düşünmüştür. Gerçekten de biri (yâni rûh), yer kaplamayan ve dolayısıyla madde olmayan bir varlık, diğeri (yâni beden) ise özbeöz madde olan bir varlık sâhası sayılmaları ve ayrı bünyelere sâhip olmaları bakımından, birbiriyle karışmamaları icâb ederdi. Buna rağmen tecrübe, bu iki varlığın birbirine tesir ettiğini bize göstermektedir. Bir heyecanın tevlîd ettiği bedenî teheyyücler ve değişiklikler (yüz kızarması, gerilme vs.) veya bunun aksine bünyedeki bir hastalık veya herhangi bir *anomalie*'nin rûhî değişmelere sebeb olduğu bilinmektedir. Metafizik psikolojinin konusunu teşkil eden

649 Ḳonavî, *Miftāḥ*, vr. 11 b (7).
650 Ḳonavi, *Tabṣıra*, vr. 78 a (2-3).
651 Ḳonavî, *aynı eser*, vr. 78 b (2-3).
652 Ḳonavî, *al-Ḥadîs*, vr. 58 b (10-19).
653 Ḳonavî, *Maktūbāt*, vr. 99 b- 100 a.
654 Ḳonevî, *al-Nafaḥāt*, vr. 48 b (4-8).

bu problemde Allah tarafından ezelde tesis edilmiş *âhenk* (yk. bk.) *psiko-fizyoloji* araştırmaları sayesinde daha çok geliştirilmiştir. Ondokuzuncu asırda yetişen fizyoloji bilginleri rûhî ve zihnî faaliyetleri *beyin*'e bağladıktan sonra, yine ayni asrın sonlarında *beyin nahiyeleri* (meselâ duyu, görme, işitme, lisan vs. merkezleri) tesbit edilmiştir. Bu nâhiyelerin mevcûdiyetinin çok eskiden beri farkına varılmış olmakla beraber, bunların tam bir şekilde tesbiti ise oldukça yenidir.

Sadreddin Konevî'de görüldüğü şekliyle rûhî hayat tasviri, pek tabîi olarak bu teferruâtı ihtivâ etmez. Onun üzerinde durduğu nokta sâdece *rûh ile beden arasındaki bağlantı*'dan, ibarettir. Bu da iki sebep üzerine dayanır: Bir taraftan rûh'un varlığı ve mâhiyeti üzerinde durmak, diğer taraftan da bu *parallelisme*'e dikkati çektikden sonra: *ahlâk* ve *rûh* arasındaki münâsebeti ele almak. Birinci noktada, Konevî bâzı kimselerle münakaşalara giriştiğini söyleyip, birbirinin zıddı sayılan *bedenî mizâc* ile *nefs-i nâtıka* arasında vâki olan irtibât konusunda: *nefs*'in son derece *basît*, mizâc'ın ise *mürekkeb* olduğuna işâret eder ve tertib sırasına göre, önce *hayvânî rûh*'un yaratıldığını ve bunun da *beden* ve *nefs* kutubları arasında bir *vâsıta* hâline getirildiğini ifâde eder. İşte Konevî'nin, böyle bir münâsebeti inkâr edenlerle münâkaşa ettiği husus budur. Nitekim kendi ifâdesine göre o, böyle bir münâsebeti inkâr edenleri iknâ etmiştir [655]. Bu son noktadan da anlaşılır ki, İslâm fikir dünyâsında m. XIII. asırda rûh ile beden arasında irtibât bulunduğunu inkâr edenler de, tasvib edenler de mevcut idi ve tabiatiyle Konevî, buralardan ikinci görüşü benimsiyordu.

Rûhî ve zihnî faâliyetimizin madde ile alâkası bulunmadığı için, *nefs*'in bir sûrete (şekle) sâhib olmadığı meydandadır. Böyle olmasına rağmen, nefs'in hiç olmazsa *eser*'lerinde şüphe edemeyiz. Hava gibi bir hususiyete sahib olan *nefs* (Psühê=nefes!) [656], tekvîn sûretleri'nin (yâni maddî varlıkların) maddesini (yâni yaratılıştaki sebeb'ini) teşkil eder. Allâhın, nefîslerin var oluşunda *şu'ûn*'u (b. bk.) ve kulların da teneffüs (yâni nefs sâhibi olmasında bir *tasviri* (başka bir deyişle: nefs'e sâhib olduğu için sonradan meydana gelen şekli) vardır ki bu nokta, biraz yukarıda işaret edilen meseleyi tekrar ortaya koyar: Maddî varlıkların maddesini yâni yaratılış sebebini, rûhi varlığın teşkil etmesi. Konevî bu konuya devam edip, *nefs-i dâhil* kalbe (!) yerleşince, kalbin harareti (!) sâyesinde bu nefs'in bir değişiklikliğe uğradığını ve böylece

655 Ḳonavī, *ayni eser*, vr. 102 b (16-17)- 103 a (1-14).
656 Ḳonavī, *Miftāḥ*, vr. 32 b (13)- 33 a (1-6).

kalb içinde hatıralar nev'inden (!) belirsiz bir şekil ortaya çıktığını söyler[657]. Buradaki "nefs-i dâhil,, (iç nefis)'den neyin kastedildiği belli değildir. Bunu tâkib eden tasvirlerin de pek *naif* oldukları gözden kaçmaz.

Daha önce Konevî'nin rûhiyâta, *ahlâk* ve *rûh* arasındaki münâsebet dolayısıyla da yer verdiğini söylemiştik. Nitekim ahlâk'ın konusunu teşkil eden vicdânî emirler (msl. pişmanlık, minnet, acıma), ayrıca rûhî temâyüller (msl. hodbindilik vs.) gibi haller rûhiyât sâhasını da ilgilendirmektedir. Aradaki fark şudur: Psikoloji, bunların ne olduğunu, varlığını ve gerçekliğini araştırdığı halde Ahlâk, bu gibi unsurların, insan hayâtı, insanlık gâye ve ideali bakımından değerlerini veya kusur oluşlarını ele alır. Sadreddin Konevî'nin bu konuda ise tutumu çok açıktır. Nitekim *beden* ile *rûh* arasında, nasıl olursa olsun bir münâsebete (bağlantı'ya) inanan Konevî için böyle bir konuda rûh'un daha çok beden'den tesir aldığı anlaşılmaktadır: *«Rûh, aslında güzel (=iyi= طيب) dir. Şâyet onun yeri (=yâni beden'i) de iyi (=güzel) ise, o zaman rûhun güzelliği artar, fakat rûh'un yeri (olan beden) habîs (yâni kötü) ise, beden onu da kötü yapar...»*[658]. Şu halde ahlâkî değerler arasında kötü sayılan temayüller vs., şayet ahlâk umdeleri ve prensipleri sayesinde düzeltilecek olursa, iyi hasletler, insan rûhunun değerini ve güzelliğini de arttıracaktır. Daha çok zihin'den gelen ve değerlerini akıl ölçülerinden alan bu gibi temayüller, Konevî tarafından herhalde maddî cephemize ait gösterilmektedir. İnsan'ın kemâl'e (=olgunluğa) ve dolayısıyla da rûhi güzelliğe erişebilmesi de, işte bu sebeple tasavvufdaki bedenî ve rûhî egzersizlere zemin hazırlamıştır. Meselâ sûfîlerin kendi bedenî ve maddî ihtiraslarına mâni olacak *halvet* (=yalnızlığa çekilme) *riyâzet* (ahlâki temizlenme) gibi temrin ve tecrübelerle kendilerini madde esâretinden kurtarıp, mânâ'ya ulaştıran davranışları, bunun açık bir örneğini teşkil eder. Meselâ uyku, bir beden dinlenmesi olmakla berâber, eski sûfîler bunu bir "gaflete dalış,, şeklinde telâkki etmişler ve belki de bu sebeple Sadreddin Konevî, *uykuların azalmasını, nefs'in olgunlaşmasında bir ölçü saymıştır*[659]. Nitekim kendisi de bu şekilde bazı sûfiyâne temrinler yapmıştır.

Her ne olursa olsun, *kötü beden*'in rûh üzerindaki etkisi, Konevî'ye göre, ön plânda tutulmuştur. Ahlâkî umdeler sâyesinde daha çok gü-

657 Ḳonavî, *al-Asmā'*, vr. 88 a (3-7).
658 Ḳonavî, *ayni eser*, vr. 99 b (21-22).
659 Ḳonavî, *Nafaḥāt*, vr. 67 a.

zelleşen rûhlar onun eserlerinde *su'adā* (yani mes'ûd kimseler) in rûhları diye tavsîf edilmekte ve meselâ *şehid rûhları*'nın -rivâyete göre- arş-ı âlâda bulunacağını, aşḳıyā'nın (yâni kötü kimselerin) ruhlarının da [660], azab göreceğini ifâde eder. Fakat *rûh* öyle vasıflarla yaratılmıştır-ki, *bâzı kimseler* bu sıfatları Allah hakkında aslâ tasdik etmezler [661]. Bu noktada Konevī'nin telmîh ettiği husus, meselâ *rûh* için ebedî sıfatı vs. gibi görüşler olmalıdır. Şu halde sâdece Allaha mahsûs olan sıfatlarla rûha âit olanları birbirine karıştırmamak icâb eder.

Rûhî, daha doğrusu *gayr-i şuûrî* (inconscient) sâhanın eserlerinden biri de *rûyâ* hâdisesidir. Rûyâ'nın, *içe itilmiş* arzûlar ve hayâllerden ibâret olduğu ve bunların bir nevi *dışa çıkma* hareketi olduğu telakkîsi artık umûmîleşmiştir. Buna rağmen eskiden ve bugün rûyâ, mistik bir mânâ taşımakta ve metafizik ile fizik arasında bir köprü telâkkî edilmektedir. Bu sebebledir ki rûyâ'ları *tâbir etme* san'atı çok yayılmış ve rûyâda bir nevi *sembolizm* tesis edilmiştir. Meselâ, Sadreddin Konevî şöyle diyor: «*İbn'ül-arabî bana Şam'da anlattı ki: bir adam rûyâsında hz. Peygamberi ısırmış, sonra titreyerek uyanmış. İbn'ül-arabî ona demiş ki:*

— *Sen, hz. Peygamberi değil (esâsında) onun şeriatını ısırmışsın. Çünki (rûyâda) gördüğün hz. Peygamber değil, onun şeriatıdır...*» [662].

Sembolik bir anlam taşıyan bu motif dahi yukarıdaki husûsu açıkça göstermekte ve rûyâdaki "hayaller,, in (imajlar'ın), hakîki nesnelere (veya maddî objelere) tam mânâsıyla intibâk edemediğini ortaya koymaktadır. Bunun başka bir örneğini de, bizzat Sadreddin Konevî'nin kendine ait bir rûyâsında görmekteyiz ki, bu hâdise Moğollar tarafından Bağdad'ın alınmasıyla alâkalıdır. Kendisi şöyle anlatıyor:

«*Bağdad'ın (Moğollar tarafından) alındığı gecenin sabâhında hz. Peygamber'in kefene sarıldığını ve birçok insanların, (taşımak üzere) onun nâ'şına (doğru) koştuklarını gördüm. Peygamberimizin başı açıkta idi ve saçları neredeyse yere değiyordu. (Ahâliye):*

— *Ne yapıyorsunuz? dedim. Onlar da,*

— *Hz. Peygamber ölmüştür ve biz onu taşımak ve defn etmek istiyoruz dediler. Kalbime vâki oldu ki Peygamberimiz aleyh-is-selâm ölmemiştir. Onlara:*

660 Ḳonavī, *Tabṣıra*, vr. 75 b (7-9).
661 Ḳonavī, *ayni eser*, vr. 77 a (7-9)- 77 b (2-6).
662 Ḳonavī, *al-Ḥadīs*, vr. 50 b (13-18).

insan, bir ilâhi determinizm icâbı olarak, her bakımdan —Allah tarafından— kâide ve kânûnlara bağlanmış bir kâinât içinde acabâ irâde hürriyetine sâhib midir? yoksa o da diğer varlıklar için konulmuş olan ilâhî kanûnlara boyun eğmeğe mi mecbûr'dur.? İşte burada dikkate çarpan iki zıd suâl, islam düşüncesinde *fatalizm* mânâsına gelen *Cebriyye* ile insanda irâde hürriyetinin ve «kudret» inin varlığına inanan *Kaderiyye* ismindeki ayrı görüşlere zemin hazırlamıştır.

İmdi: Bu meselenin tafsilatlı ve umûmî panaromasını göz önüne sermeğe imkân yoktur. Bunu ancak, kitabımızın bünyesine sığabilecek şekilde ve belli noktalarıyla ortaya koymak ve bizzat Kur'an-ı kerîm'in böyle bir konudaki âyetlerini bahis konusu etmek yerinde olacaktır: tâ ki Sadreddin Konevî'nin ilâhî determinizm'i benimseyen görüşlerinin gerçek anlamı ortaya çıkabilsin.

Bu problemin esâsı *cennet* ve *cehennem* meselesine dayandığı için, onun islam dünyâsındaki anlamı hem ahlâkî hem de eskatolojik sayılabilir. Bizzat Kur'ana dayanılmak sûretiyle insan'ın ilâhî irâde etkisinde bulunduğuna ve hattâ insan kaderinin daha önce yazılmış olduğuna inananlara göre insan, bir irâde hürriyetine sâhib değildir. Bu durumda ise insan'ın cehenneme atılmasını anlamak, tabîatiyle zordur. Herşeye rağmen bunu bir ilâhî hikmet telakkî eden ve eski tâbiriyle Cebriyye (=fatalist) fırkası adını alanlara mukabil, insanda bir *irâde kuvveti*'nin mevcûdiyetine inanlara da *Kaderiyye* ismi verilmiştir. Bunlar ise, İlâhî adaletin mümkün olabilmesi için, herşeyden önce insan'ın kendi yaptıklarında bağımsız olması gerektiğini savunmaktaydılar. Cebriyye deyimi, *Cebr* (=zorlamak) sözünden türetilmiştir. Bu cereyanın ilk siması Cehm b. Safvân (ölm. h. 128/m. 746), Kaderiyye'ninki ise Ma'bed el Cüheni (ölm. h. 80/m. 699) dir ve her ikisi de îdâm edilmiş kimselerdir. Kurucusunun adına nisbetle ayni zamanda *Cehmiyye* adını da alan Cebriyye (veyâ: Ceberiyye) fırkası, Allahın insanlara herşeyi *cebr* (yâni: zor) ile yaptırdığını iddiâ ediyordu. Fakat böyle bir nokta-i nazarın, itirâza açık kapı bıraktığı görülmektedir. Nitekim, mâdemki Allah böyle yazmıştır, şu halde kötü bir fiilden dolayı insanın cehennem ile cezalandırılması, Allahın âdâleti ile nasıl uzlaştırılabilir? Çünki bütün kâinatı ayni sevgi ve merhamet ile yaratan Allah'ın, bazı yaratıklara keyfî olarak nimet (=Cennet) diğer bâzılarına ise azâb (=Cehennem) vermesi, mantık bakımından izâh kabul etmez. İşte bu anlamdaki bir lojik karşı koymayı ileri sürenlere göre de, insanın Cennet veya Cehennem'e atılabilmesi için, onun herşeyden önce irâde hürriyetine sâhib olması lâzımdır diyerek, insanda bir *irâde kudreti*'nin bulunduğu ileri sürülmüş

ve buradaki *kudret* sözünden kinâye olarak *kaderiyye* adını almışlardır. Kaderiyye sistemini daha çok geliştirip ona felsefi bir anlam kazandıran Mu'tezile cereyânı ile Cebriyye sistemini daha çok yumuşatıp ona mûtedil bir hüviyet kazandıran Eş'ariyye cereyanı, işte bu gibi tarihî fikirlerin mahsûlü olmuştur. Biz bu konuda geniş izahlara girişmeksizin, ana kaynağımız olan Kur'an'a bakacak olursak diyebiliriz ki: Kuran-ı Kerîm'in hemen her yerinde bu konuyla ilgili sayılabilecek âyetler mevcuttur. Kur'anda meselâ *«İşte onlar Rabblerinden (gelen) hidayetin tam üzerindedirler»* (Bakare, 5) veya *«onlar, doğru yolu da bulamamışlardır»* (Bakare, 16) gibi iki tane âyetde dikkatimizi çeken taraf şu olmalıdır: Bir kısım insanlar doğru yolu bulmuş, diğerleri bulamamıştır; doğru yolu bulanlar *«muradlarına kavuşan»* (Bakare, 5) ve Cennetin nimetlerine nâil (Bakare, 25) olan kimselerdir. *«Onların, Rabbleri katında ecirleri vardır.»* (Bakare, 62) Cennetde ebedî olarak kalacaklar (Bakare, 82) fakat doğru bulamıyan kâfirler ise, içinde çok acıklı bir azab bulunan (Bakare, 104) Cehennemde ebedî olarak kalacaklardır. (Bakare, 81). Çünki *«O (ateş), kâfirler için hazırlanmıştır.»* (Bakare, 24). *«Allah onları, küfürleri yüzünden rahmetinden koğmuştur.»* (Bakare, 88).

İmdi doğru ve yanlış adını yolların kavşağındaki insan'ın —bu âyetlere nazaran— kendi irâdesiyle bir istikamet seçtiği anlaşılmaktadır. Fakat bilgi ve kudret bakımından tam olan Cenâb-ı Hakk'ın bu iki sıfatı muvâcehesinde, insanın ne nisbetde bilgi ve kudret sâhibi olabileceğini de düşünmek lâzımdır. Çünki insan ne kadar hürriyet ve otonomi sâhibi olursa olsun mâzî, hâl ve istikbâlde herşeyi *bilen* Allahın ilmi içinde yine de takdir edilmiş bir insan hürriyeti çerçevesinden dışarı çıkamıyacaktır. Nitekim Kurandaki bâzı âyetler böyle bir görüşü ortaya koymaktadır. Meselâ: *«Allah, onların yapacaklarından gâfil değildir.»* (Bakare, 144) *«Hakk, Rabbindendir.»* (Bakare, 147) *«..Allah, îmân edenleri, kendi irâdesiyle* (بإذنه) *hakkında ihtilâfa düşdükleri (gerçeğe) ulaştırdı...»* (Bakare, 213). *«Olur ki, bir şey hoşunuza gitmezken o, sizin için hayırlı olur, bir şeyi de sevdiğiniz halde, o da hakkınızda şerr* (=kötü) *olur. Allah bilir, siz bilemezsiniz»* (Bakare, 216). gibi ayetler de yukarıdaki görüşün tam aksini ileri sürer.

İmdi, bu durumda ezelî-ebedî ve ilâhî bilgi içinde cüzî bir yer tutan insan bilgisini, kudretini ve irâdesini nasıl anlamalıdır? Bir taraftan *iyi* ile *kötü* arasında seçme hakkına sâhib görünen insan (yk. bk.) diğer taraftan da *ilâhî bilgi* içinde herşeye rağmen hudutlu bir *bilgi*'yle techiz edilmiş insan, âdeta çıkmaz içinde bırakılmış gibidir. Böyle bir meselenin çelişmeyi gerektiren ilk sebebi, evvelâ *zaman* meselesinden

ileri gelmektedir. Düşünmeli ki «zaman», insan zihninin form'larından biridir. Esâsında Allah için zaman diye birşey yoktur. İlâhî mertebe, adeta zamanı olmayan bir «yekpâre zaman», bölümleri olmayan bir «bütün mekân» dan ibârettir. Parçalanan yâni saatlere vs. bölünen, mâzî hâl ve istikbâl olarak görünen zaman ise, ancak insan zihninin teşkil ettiği kategorilerden biridir. Mekân dahi böyledir. İşte bu sebeble insan hürriyeti'nin hududları araştırılırken bunu *zaman* ve *mekân* kategorileri içinde düşünüyor ve aslında parçalanmayan, hareket etmeyen, bölünmeyen bir *ilâhî mekân* ve *ilâhî zaman*'ı unutarak, tenakuza kapılıyor ve sonra da Allâhın *istikbâle* ait bilgisi karşısında, insan irâde ve bilgisi'nin de önceden takdir edildiğini iddia etmek hatâsına düşüyoruz. Halbûki, yukarıda ifâde ettiğimiz gibi, ilâhî mertebede hâdise diye birşey bahis konusu olamaz. Orada herşey âdetâ dondurulmuş vaziyettedir ve netice olarak mâzî-hâl-istikbâl diye düşündüğümüz *zaman bölümleri*'nde insan hürriyetinin tarifini yapmaktan âciz kalıyoruz. Halbuki bu mesele şâyet biraz önce izâh ettiğimiz açıdan ele alınmış olsa idi, bahis konusu zorluklar ve tenakuzlar ortadan kalkardı. Aristoteles felsefesinde «*kendisi hareket etmeyen ilk muharrik*» (Le Premier Moteur immobile) sözleriyle târif edilen Allah tasavvuru işte bu bakımdan çok doğru bir anlayıştır. Mahiyetleri bakımından Allah ile onun eseri olan Kâinat'ın birbirine benzemesinin imkânsızlığı da bu sebebledir. İşte, meseleyi bu noktaya getirdikten sonra, Kur'anda bu konuyla ilgili âyetlerin de anlaşılması kolaylaşacaktır. Meselâ:

«*...de ki: Ey mülkün sâhibi olan Allah, Sen mülkü kime dilersen ona verirsin...*» (Âl-i ʿİmrân, 26), «*...Sen kimi dilersen, ona sayısız rızk verirsin*» (Âl-i ʿİmrân, 27) «*...O, kimi dilerse, onu doğru yola iletir*» (Baḳare, 142). gibi âyetlerde kudret ve hikmetinden suâl olunmayacak olan Cenab-ı Hakk'ın, evvelâ mutlak bir kudrete sahib olduğu belirtilmektedir.

İmdi: Kur'andaki âyetlerin sonunda veya içlerinde en çok zikredilen sıfat «rahmân» ve «rahîm» (en çok acıyan ve ebediyen merhametli olan) sıfatlarıdır ve zaten Kur'an'ın kendisi bu iki sıfatla *ar-Raḥmān*, *ar-Raḥîm* isimleriyle başlamaktadır. Allahın her vesile ile bağışlayıcı, esirgeyici ve rahmet edici olduğunun sık sık tekrar edilmesi de dikkatimizi çekmelidir. Şöyle ki: Allah, mutlak mânâda bir *küllî irâde* sâhibidir. İnsan ise *cüz'î irâde*'siyle azçok otonomi sâhibi görünür. Fakat böyle bir *küllî* ve *cüz'î* ayrımı da, dikkat edildiği takdirde sâdece insan zihninin buluşudur ve bir mantık neticesidir. Nitekim, *küllî* bahis konusu olunca, derhal onun karşısına *cüz'î* terimini yerleş-

tiririz. Veyâ aksine: insan irâdesine *cüz'î* dersek, onun mukâbilinde Allahın irâdesinin de *küllî* olduğunu söylemeğe zorlanırız. Halbuki mutasavvıflarda çok rağbet gören *vahdet-i vucûd* yâni: varlıkta Allahtan başka bir varlığın bulunmadığı (مافى الوجود الاالله) nazariyesi karşısında, böyle bir tasnif, tamâmen lüzumsuzdur. Beşer aklı'nın küllî ve cüz'î tasnifinde düştüğü bu çelişme, şâyet: bütün varlığın ilâhî bir hâdise sayıldığı; mâzî-hâl ve istikbal denilen zaman bölümlerinin de bir zihin tecrîdinden ibâret olduğu; gerçekte ezelî ve ebedî Allâhın, kendisiyle ezelî ve ebedî kıldığı *zaman* içinde ancak ve ancak «ilâhî şuûrun tecellîleri» mânâsındaki bir «kâinât»ın bahis konusu olduğu düşünülseydi, bir *hayâl*'den ibâret olan *madde âlemi*'nde ne gûnâh, ne sevâb; ne azâb ne de mükâfât aranırdı. Şu halde, «ilâhi rahmet»'in bir nişânesi olan Kâinât'daki hâdiseler:

a. Allahın ilim ve takdirinden ayrı olamaz

b. Ayrı olduğu düşünülse bile, ilâhî rahmet eseri olan bu Kâinat, yine de Allahın *rahmet*'i sâyesinde kurtuluşa erer.

İşte Kur'an-ı Kerîm'in *ar-Raḥmān ar-Raḥîm* isimleriyle başlaması da, bu sebebledir. Ve yine bu sebebledir ki, bu iki isim, birçok âyetlerin sonunda -her vesileyle- tekrar edilip durmuştur. Bu sûretle, son derece merhametli (*ar-Raḥmān ar-Raḥîm*) olan Allah karşısında İnsan, Allahın en çok sevdiği varlık olduğuna göre, ilâhî rahmet'in tecellî yeri, yine insandır. Ve işte bütün bu sebeblerle, Sadreddîn Konevî dahi böyle bir anlamdaki *ilâhî determinizm*'e taraftâr olmuştur. Meselâ, bir eserinde şöyle diyordu: «*Varlıkta hiç bir şey yoktur ki, onda Allahın irâdesinin cereyân ettiği bir hikmet ve sırr bulunmasın...*»[665] Başka bir eserinde ise «*insanın bütün cismânî hareketleri... sâdece Allahın bir fiilinden ibârettir*»[666] demesi de ayni şekilde ilâhî irâde'yi ön plânda tuttuğunu açıkça göstermektedir. Şu halde görülüyor ki, Allah, *herşey* olduğu ve İnsan da bu «varlık dâiresi» (دائرة الوجود) nde Allaha bitişen nokta sayıldığı için, iyilik (الخير) ve güzellik (الجمال) prensibi olan ilâhî irâde karşısında, insan irâdesi bahis konusu olmamalıdır. Nitekim böyle bir görüşle, Konevî, bir insanın *irâde* ve *ihtiyâr*'ı terkedip, Allahın kendisi için istediklerinin gerçekleşmesini beklemesinin, ubûdiyyet (kulluk) için gerekli olduğunu söyler[667]. Bütün bu sebeblerle de Konevî, varlık

---

665 Ḳonavī, *Şarḥ al-asmā'*, vr. 118 b (6-7).
666 Ḳonavi, *Tabṣıra*, vr. 40 b (3-4).
667 Ḳonavī, *Şarḥ al-asmā'*, vr. 119 a (3-4)

nesnelerinden herbiri için *ezelde takdir edilen bir istikâmet* bulunduğuna inanmaktadır [668].

İlâhî determinizm görüşünde karar kılan Sadreddîn Konevî, *ahlâk* konusunda da pek tabiî olarak yine ilâhî determinizm'in etkisindedir. Daha önce işâret edildiği gibi (bk. br. s. 156, ve not. 658) *beden* ile *rûh* arasındaki ilgilerde: aslında güzel (=iyi) yaratılmış olan rûh'un bağlı olduğu beden, rûh üzerinde büyük tesir sâhibidir. Maamafih dikkat edilirse burada bahis konusu olan «beden» den asıl maksad, insanın ahlâki ve fizik hareketleridir. Nitekim bunlar *iyi* ve *dürüst* olursa, o zaman güzel ve iyi olarak yaratılmış olan *rûh* daha çok güzelleşir, fakat fiillerimiz kötü olduğu takdirde, rûh da bu aslî güzelliğini kaybeder. Böyle bir görüşledir ki, sûfîlerdeki bedenî, fizîkî ve ahlâkî temrinler, rûh'un güzelleşmesi ve insan ahlâkının mükemmel hâle gelmesi için fâideli telâkkî edilmiştir. Bunun doğruluğu günlük hayatda da zâten bellidir. Devamlı kötü ve gayr-i ahlâki şeylere temayül gösteren insanlarda görülen ahlâki çöküntü belli bir netice olduğu gibi, devamlı olarak iyi hasletler peşinde koşan insanların rûhunda bu hasletlerin bıraktığı güzel alışkanlıklar da ayni şekilde bir müsbet netîce meydana getirir.

İmdi, insan'ın bu dünyâda muhatab olduğu *maddî* ve *mânevî* nimetler üzerinde duracak olursak, bu iki çeşit nimet karşısındaki davranışlar da bize ahlâk kaidelerini gösterebilecektir. İnsan mâdem ki bir taraftan bedenî (fizik) diğer taraftan da *rûhî* (mânevî) ihtiyaçlar içindedir, şu halde bu iki çeşit ihtiyacın nasıl olduğunu düşünmemiz lâzımdır. Sadreddîn Konevî bu konuda nimetleri:

a. *Zâhir* (maddî) *nimetler*: yemek, içmek, şehvânî arzular vs.

b. *Bâtın* (mânevî) *nîmetler*: ilim, hikmet, marifet vs. olmak üzere iki bölüm hâlinde dikkate almıştır [669]. *Zâhir nimetler* adını alan maddî hazlar, dıştan bakıldığı zaman -bilhassa sûfi temâyülleri karşısında- insanı kötülüğe ve gayr-i ahlâkiliğe sürükleyecek bir unsur gibi görünür. Önemli olan nokta, bu gibi hazlara olan düşkünlük derecesindedir: Konevî'ye göre böyle şeyler (yâni: *maddî nimetler*) aslında kötü değildir fakat bunlara *düşkünlük* (ibtilâ) kötü sayılır [670]. Nitekim insanların

---

668 Ḳonavî, *al-Nafaḥât*, vr 87 b (6-9). Bu konularda bk. N. Keklik, *Sadreddin Konevî Düşüncesinde İnsan*, s. 76-77.

669 Ḳonavî, *Şarḥ al-asmā'*, vr. 93 b (2-4).

670 Ḳonavî, *Tabṣıra*, vr. 70 a (1-3).

çoğu'nun kalbindeki zulmet (=karanlık)'in sebebi, bu çeşit nimetlere olan *aşırı bağlılıktan* ileri gelmektedir [671]. Şu halde Allahın insanlara verdiği bütün nimetler -dînî yasaklar bir yana- helâl ve güzeldir. Mânevî (zihnî) nimetlere gelince: bunlar da *ilim, ma'rifet* ve *hikmet* gibi şeylerdir. Bu nimetlerin değeri o kadar meydandır ki, Konevî bunlara üzerinde durmağa, -âdetâ- ihtiyaç duymamıştır.

Maddî ve mânevi olarak insana verilmiş olan nimetler konusunda ahlâki prensiplerin birincisi herhalde bu nimetler'in kötülük yolunda kullanılmamasıdır. Konevî'ye göre insan şâyet bu iki çeşit nimeti *dîn* yolunda kullanacak olursa, bundan *haz* meydana gelir fakat ayni şeyler *kötülük* yoluna alet edilirse, ...işte böyle yapanların yeri ancak *cehennem*'dir [672]. Fakat burada bahis konusu olan «cehennem» in bir cezâ yeri olmadığı da meydandadır. Çünki Sadreddin Konevî'ye göre bütün kâinât bir *ilâhî rahmet* eseridir [673].

Şüphesiz ki M. İbn'ül-arabî'ye ait olan [674] fakat Sadreddin Konevî tarafından önemle kullanılan şematik bir ahlâk tasnifi, bütün bu konuları derli toplu şekilde göz önüne serecektir. Biraz aşağıda gösterilen bu cedvelde, insanlardaki ahlâki değerler başlıca üç gurup halinde toplanmıştır: *Doğru sözlülük, temiz kalblilik* ve *iyi davranış*. İşte bu sınıflardan üçüne de sâhib olanlar şüphesiz ki ahlâkın en yüksek mertebesine ulaşmış sayılır. Ancak bu değerlerden birine sâhib olup, diğerlerini ihmâl edenlerin tasnif edilmesi de şöyledir:

			Söz	Kalb	Fiil
I.	Söz'ü, kalbi, fiili: *doğru* olanlar,	1	+	+	+
II.	Kalbi ve fiili *doğru*, sözü *doğru olmayanlar*,	2	—	+	+
III.	Sözü ve fiili *doğru*, kalbi *doğru olmayanlar*,	3	+	—	+
IV.	Sözü ve kalbi *doğru*, fiili *doğru olmayanlar*,	4	+	+	—
V.	Sözü *doğru*, kalbi ve fiili *doğru olmayanlar*,	5	+	—	—
VI.	Kalbi *doğru*, sözü ve fiili *doğru olmayanlar*,	6	—	+	—
VII.	Fiili *doğru*, sözü ve kalbi *doğru olmayanlar* [675],	7	—	—	+

671 Ḳonavī, *Şarḥ al-asmā'*, vr. 27 a (14-15).
672 Ḳonavī, *Tabṣıra*, vr. 70 b (1-2) -71 a (7-9) -71 b (3); N. Keklik, *Sadreddîn Konevî'de İnsan*, s. 78.
673 Ḳonavī, *ayni eser*, vr. 40 a (2); N. Keklik, *ayni eser*, s. 78.
674 İbn al-ʿarabī, *Maşāhid al-asrār* vr, 193 b.
675 Ḳonavī, *Iʿcāz*, vr. 146 b (4-13)

Burada zikredilen birinci gurup, en faziletli insanların teşkil etmekle berâber, Konevî, ikinci gurupa dâhil olanları da *kurtuluş yolunda* göstermektedir. Bu guruptaki kimselerin niyetleri (kalbi) ve yaptıkları (ef'âli) doğru olduğu için, sözlerinde doğru olmasalar dahi, bu gibi insanlar, kurtuluşa erebilir. Gerçekten de, insanda esas olan niyet ve fiil'dir. Tevâzu îcâbı, yaptığı hayırlı fiilleri ve iyi niyetlerini, gururdan korunmak maksadıyla gizlemek ve hattâ bu uğurda yalan söylemek de ahlâkî bir davranıştır. Üçüncü gurup'u teşkil eden insanlardaki tek kusur ise, niyetlerdeki kötülüktür. Maamafih onların doğru sözlü oluşları ve kimseye zarar vermeyen fiilleri (davranışları) dolayısıyle bu gibi insanlar, Konevî'ye göre sâdece *«kendine zararı dokunan»* kimselerdir. Nihâyet geri kalan IV, V, VI ve VII. guruptaki insanlar ise, Konevî tarafından *menfî* olarak tavsif edilmiştir. Çünki dikkat edilirse, onun nazarında en kötü davranış niyet ve fiil'dedir: Niyetlerin ve fiillerin kötülüğü, başkalarını zarara soktuğu için, Konevî tarafından menfi ahlâk (veya ahlâksızlık) şeklinde tasvir edilmiştir. Nitekim dördüncü, beşinci ve altıncı kategorilerdeki insanların hepsinde müşterek olan taraf fiillerde kusurlu olmaktır. Sonuncu guruptaki ayrılık ise fiillerde doğru olunsa dahi, sözlerinde ve niyetlerinde gayri ahlâkiliktir. Fakat böyle insanlar Konevî'nin nazarında, ayni şekilde menfî sayılırlar. Nihâyet bütün bunların sonunda bir sınıf daha vardır ki, Konevî onların adını dahi anmaz: Ne sözü, ne kalbi ne de fiilleri doğru olanlar... Bu sonuncu ve zikredilmeyen kategorideki insanların *ahlâk* çerçevesinde düşünülmesi zâten câiz değildir. Şu halde insanlık mâhiyetini araştırırken insanın aklâkî değerlerini göz önünde tutmak icâb eder. Kâinâtın yaratıcısı olan Allâh'ın herşeye yayılan *rahmet*'i, bir *küçük kâînât* olan insan'da tecellî etmektedir. Ancak ve ancak *iyi*'nin, *güzel*'in ve *mükemmel*'in kaynağı olan Allah, Kâinatta bu sıfatlarıyla tecellî etmektedir. Şu halde, ideal olarak, ahlâksızlık, kötülük ve çirkinlik, ancak *hayâlî* şeylerdir. Çünkü fizikte re'el olan şey *ışık*'tır; *karanlık* ise ışığın yokluğundan ibâret olup gayr-i hakîkîdır. (aş bk.)

Biraz önce temâs ettiğimiz şekilde, mâdem ki *kâinât*, *bir ilâhi rahmet eseri*'dir ve mâdem ki Allahın ancak *celâl* (= kudret) ve *cemâl* (= güzellik) sıfatları vardır, o halde Allaha kötülük ve zayıflık tazammun eden isim ve sıfatlar hiç bir zaman ve hiç bir kimse tarafından verilemez. Gerçi *al-Ḳahhār* (bk. s.126) ve *al-Mutakabbir* (bk. s. 77) gibi sıfatlar mevcuttur fakat onlar da Allahın kudret'ine işarettir. Şu halde gerek lojik gerekse fizik bakımlarından Allah, ancak iyi'nin, güzel'in, doğru'-nun, Ilm'in ve kudret'in kaynağı olup, cehennem'i dahi «bir ilahi rahmet eseri» olarak (bk. s. 107 ayr. bk. s. 165 ve not. 673) yaratılmıştır.

Cehennem'in bir ilâhi rahmet eseri olarak yaratılması ne demektir? Bunun üzerinde dikkatle durmak icâb eder. Çünki ilk bakışta böyle bir söz sâyesinde, gûnâh işleyenlerin cehennem azâbı görmeyeceği mânası ortaya çıkmaktadır. Bu sebeble, bahis konusu olan «azâb» ın keyfiyetini, yâni nasıl bir şey olduğunu da düşünmek gerekirse, durum şöylece izâh edilebilir:

1. Allah, ancak ve ancak *iyi*'nin ve *güzel*'in *masdar*'ı, yani: kendisinden, sadece iyi şeylerin, güzel varlıkların sudûr ettiği kaynaktır. Onun en büyük sıfatı *merhâmet*'dir. Zaten Kur'ânın en başındaki sözler: *B'ism ᶜİllâh'ir-Raḥmān ir-Raḥīm*'dir. Burada «merhamet» (رحم) kökünden türelmiş olan *ar-Raḥmân* (en çok acıyan) ve *ar-Raḥīm* (ebediyen merhametli olan) isimlerinden ilki dünyâ için, ikincisi de âhıret içindir. (bk. br. s. 73). Bu sâyede anlaşılıyor ki Allah, gerek bu dûnyâ'da gerekse âhıret'de herkese merhamet gösterecek, günahları afv edecektir.

2. Allah, ancak ve ancak *iyi*'nin ve *güzel*'in masdarı olduğu için, Allahdan kötü bir şeyin (meselâ Cehennem'in) sâdır olması, mantık bakımından mümkün değildir. Çünki Allah sâdece hakîkî (reél) varlıkları, meselâ güzellikleri, iyilikleri, sevâbı ve mükâfatı yaratmıştır. Bunların zıddı olan çirkinlik, kötülük, günah ve cezâ Allahtan sâdır olamaz ve bu gibi negatif varlıklar insan zihninin eşyâyı tasnif edip te yanlış olarak vardığı hayâli şeylerden ibarettir ve şu halde hakiki (reél) değildirler. Meselâ, yukarıda işâret ettiğimiz gibi, Allah ancak *ışık*'ı yaratmış olup, onun zıddı olan *karanlık*'ı halk etmiş değildir. Zâten dikkat edilirse ışık'ın zıddı olan karanlık, ne fizik ne de mantık bakımından hakiki sayılabilir: Çünki bu, ancak insan zihninin bir zann'ından ibarettir. Karanlık, ancak, "ışığın olmaması,, demektir ve hakiki değildir. İşte bu benzetmeden hareket edecek olursak, hakiki bir varlık olan cennet'in zıddı cehennem de, aynı şekilde *negatif* bir varlıktır. Cennet, insan aklının alamıyacağı en iyi şeylerin mekânı olarak Allah tarafından yaratılmış, Kur'an-ı kerim içinde birçok defâlar, *altından ırmaklar akan cennetler* (LXVI/8) bir ideal mükâfat yeri olarak tasvif edilmiş ve "istenilen herşeyin orada bulunduğu,, bildirilmiştir. Cehennem'e gelince bu hususta Kur'anda ayni mâhiyetde geniş tasvirler mevcut değildir. Sâdece "*insanların ve taşların yakıt teşkil ettiği*,, (II/24) veya *Saᶜir* (alevli ateş XXII/4), *Ḥutama* (CIV/4-5), *Nār Ḥāmiya* (CI/12), *Saḳar* (LXXIV/27), *Caḥīm* (V/10), *al-Nār*, (II/24 vd.), *Cahannam* (LXXIV/42), *Haviya* (CI/9) gibi ateş'e mûteallik alevli, tutuşturulmuş ve uçurum gibi isimlerle anılmasına rağmen, burada görülecek azab'ın keyfiyeti çok tafsilatlı bir şekilde beyan edilmiş değildir.

İmdi: derhâl ifâde edelim ki, Kuranda cennet'e dair âyetlerin sayısı, cehenneme dair olanlardan çok fazladır. Bu husus dikkate alındıktan sonra, *azâb* denilen ruhâni veya cismânî hâdiseye psikoloji yönünden bakabiliriz: Bilindiği gibi insan, ihtiyâç duyduğu bir şeyi, arzû eder ve bu arzû, elde edilmek istenen şeyin ehemmiyeti ölçüsünde de şiddetlenir. Çok basit bir arzumuz, tatmin edilmediği zaman, elde edemediğimiz şeyden de âlelâde ve cüz'i bir ızdırab duyarız. Fakat elde etmek istediğimiz nimet'in çok büyük olmasından (ve bunu elde edemeyişimizden) dolayı da o kadar büyük ızdırap ve bedbahlık duyarız. İşte, cennet dahi, insan havsalasının alamıyacağı kadar güzel nimet ve mükâfatlarla dolu olduğu için, orâya girmek ancak bu dünyada iyi ve doğru yaşamak sâyesinde mümkündür. Tasavvuru imkansız olan Cennet nimetlerinden mahrûm olmak ise, Cehennem adını taşır. Çünki: biraz yukarıda zikredilen âyetlere dikkat edecek olursak, *"insanların ve taşların yakıt teşkil ettiği,,* Cehennem'de ateş (al-Nar), insanların kendi kendine yanıp tutuşması, ve bir nevi "Cennetin nimetlerinden" mahrûm olduğu için şiddetle ızdırab duyması mânâsına alınabilir.

Böyle bir görüş noktasını doğru ve haklı çıkaran sebep meydandadır: Çünki yukarıda birkaç defa işâret ettiğimiz gibi Allah merhamet sahibidir, ancak iyi ve müsbet şeylerin kaynağıdır ve şu halde negatif bir varlık olan Cehennem, ancak "Cennetin nimetlerinden mahrûm olmak,, dır. Yalnız, maddî azâb yoktur düşüncesine kapılmak da doğru olmaz. Çünki ideal ve müteal nimetlerden —günah sebebiyle— mahrûm olmanın, fiziki ve maddî hayatımızda birçok maddî azaplardan daha şiddetli olduğunu da unutmamak lâzımdır. İşte gerek psikolojik, ve lojik gerekse fizik bakımlarından *ilâhî rahmet*'in hakîkî olduğu, buna mukabil kötülük, günâh ve azab gibi şeylerin de *fictif* sayılmaları icab ettiği böyle bir zaruretin eseridir.

Netice şudur: insanın vazifesi, maddî ve mânevî nîmetlerden faydalanırken, ancak *iyi, güzel* ve *mükemmel* olan Allah'a, iyilik, güzellik ve kemâl yollarından ulaşmak, onun bu sıfatlarını kendisine örnek almaktır. İşte sûfîlerde *tahalluk bi-esma'illah* yani Allahın isimlerinden mülhem olarak ahlâkiyete erişmenin mânâsı da bundan ibarettir.

N E T İ C E

Mantık bakımından "düşünce,, ile "nesneler,, arasındaki mütekâbiliyet'in en yüksek *ilke*'si; Fizik bakımından, "bütün varlık,, a *üstün* tek—varlık; Ontoloji bakımından genel—varlık'ın biricik prensip'i ve nihâyet Ahlâk bakımından da ahlâkiyet'in garanti'si şeklinde düşünülmüş olan *Allah Tasavvuru* insanlık târihi boyunca çeşitli isimler almasına (bk. s. 82) ve -bir kavram olarak- değişik hüviyet'ler (ferdî oluş'lar) kazanmış olmasına rağmen insan'ın f ı t r î düşüncelerinin ve sezgi'sinin en yüksek ve müteâl noktasına yerleşmiş durumunu hiç bir zaman kaybetmez. Bu sebeble insan düşüncesi kadar eski bir mâhiyete sâhip olan Tanrı kavramı, muhtelif inançların kaynaklarında olduğu şekilde -fakat ayrı bir tasvir ve tasavvur hâlinde- İslâmlığın ana kaynağı olan Kur'anda da târif edilmiş bulunmaktadır. Ancak "İsimler ve Sıfatlar,, vâsıtasıyla Kur'ân'da tasvîr edilmiş olan Tanrı, itirâf etmeli ki, bu isim ve sıfatlar ile yine de tam mânasıyla gün ışığına çıkarılmış ve "mâhiyet tasvîri,, bakımından halledilmiş durumda değildir. İşte bu sebebledir ki, inançlar târihî boyunca, primitif akîdeleri tâkîb ederek, semâvî din'ler sâyesinde, gittikçe s o y u t bir anlam kazanan T a n r ı, yukarıda açıklanmış olan sebeblerden dolayı dikkate değer güçlüklerle karşı karşıya kalmaktadır.

Metod bakımından, felsefenin kullanmış olduğu mantıkî istidlâllerin doğru veya tam bir bilgi sağlayamadığı meydandadır. (bk. s. 5 ve 8) Bu noktada Konevî'nin Gazzali'yi hatırlattığına şahit oluyoruz. (bk. s. 8) Maamâfih Konevînin felsefî fikirlerin tarihine iyice vakıf olmadığı ve ancak islâm meşşailerinden İbn Sina'yı zikrettiği, tenkitlerini ise bir taraftan ona diğer taraftan da Tusi'ye yöneltiği dikkate çarpıyor. (bk. br. s. 7) Şu kadar var ki, bu tenkîdî davranış sebebsiz değildir. Çünki "felsefî usul,, ve "nazarî akıl,, feylesofların birbirinden farklı neticelere ulaşmalarına sebeb olmuş ve onların elde ettiği sonuçlardan hangisinin doğru olduğunda zihinlerimizi şüphe ve tereddüt içinde bırakmıştır. (bk. s. 8 ve 9) İşte böyle bir durumda da Konevî, diğer mutasavvıf düşünürlerin usulü olan "mükâşefe,, yi benimsemiş oluyor. Bununla beraber diğer mutasavvıfların her sahadaki telâkkîlerine Konevî yanaşmamış görünüyor. Meselâ bâzı sôfilerin "Tanrı ile Bırleşme,, (=İttihad) gibi f a s i d bazı düşüncelere kapıldıklarını söylemekten ve bunları tenkîd etmekten de geri kalmıyor. (bk.s. 10)

"Akıl ve akılcılık,, konusunda ise (bk. s. 10 ve 19) a k l 'ın hududlarını iyice tayin eden Konevî, "akıl ve fikir rehberliği ile hakikatlara eri-

şilmek mümkin olmadığı,, na dikkati çekmiş ve "istidlâl,, usulünün, "kavranmasına imkân olmayan Tanrı,, 'yı açıklayamayacağını ikna edici bir tarzda ve safsataya kapılmaksızın gösterebilmiştir. (bk. s. 15) Halbuki Nasireddin Tusi ve Meşşailik, Tanrıya bilgi yoluyla ulaşabilmek için a k ı l 'ın "isbat edici,, değeri üzerinde israr etmiş ve çeşitli suretlerde "Tanrının isbatı,, na ulaşmak istemiştir. (bk. s. 14-16) Konevinin bu konudaki titizliğine rağmen bâzı kelâm ve tasavvuf bilginlerinde meselâ İci, Curcani ve Gazzali'de böyle bir şeye tesadüf edilmemektedir. (bk. s. 11, ve not. 28)

Netice olarak: Tanrıyı b i l m e k için "usul,, ne olmalıdır? gibi bir suâl karşısında Konevi "Tanrı,, yı pek tabii olarak "İlâhiyat bilgisi,, nin konusu olarak kabul etmekte ve "ilâhî burhan,, adını verdiği bir nevî mistik istidlal vasıtasıyla O'na erişmek ve O'nu bilmek mümkün olduğunu söylemektedir (bk. s. 12 vd). Bu sûretle "Tanrıyı bilmek,, (علم الحق), "Tanrıyı isbat etmek,, yerine ikâme edilmiş oluyor. Fakat izah edildiği gibi böyle birşey *akıl* yoluyla değil, sâdece "benliğini her türlü kötü nakış ve sıfat'tan temizlemek" sûretiyle mümkün olabiliyor. (bk. s. 19). Zâten ilâhiyat bilgisi'nin konusu da, Koneviye göre bundan ibaretdir.

Şu halde, "Tanrıyı bilmek,, bir gâyedir, fakat unutmamalı ki dünyada mevcut insanların sayısı kadar "Tanrı tasavvuru,, vardır. Sübjektif (enfüsi) mahiyetteki bir Tanrı'nın da, böylece birleştirilememiş ve genel bir kavram hâline getirilememiş, halden kurtarılıp bir "zihin tecrîdi,, halinde bırakılmaması icab ediyor.

Bu sûretle "soyut,, bir anlam kazanan, başka bir deyişle, adetâ bir "zihin tecrîdi,, haline getirilmiş olan Tanrı'yı -yine bir kavram olarak- tahlîl etmek; O'nu Zât, Vucûd, Mâhiyet, Cevher, Hakîkat ve Hüviyet bakımlarından ele almak da gerekmektedir. Çünki lojik-passif-sübjektif bir "mâhiyet,, ten ibâret olan, üstelik -henûz- Kâinât ile bir i l g i 'si bulunmayan Tanrı'yı bu "*belirsiz*,, hâlinden çıkarıp "*belirli*,, bir kavram hâline getirmek icab eder. İşte Konevi'nin eserleri ile ortaya çıkan bu "Sübjektif-passif-lojik,, Tanrı kavramı (bk. br. s. 22 ve ayr. s. 135, n. 542) konusunda da, tâkîb edilecek u s û l meselesi, ayrıca *akıl* bakımından Tanrının durumu (bk. br. s. 1 vd.) buna eklenecek olursa m. XIII. asırda Felsefe-Tasavvuf ve Kelâm arasındaki "ç e k i ş m e l e r,, in gerçek hududları kendiliğinden belli olur. Filozoflar'ın ve Tûsî'nin a k ı l 'dan hareket etmesi, üstelik usul bakımından Yaratıklar'dan Yaratan'a (=Tanrı'ya) çıkmalarına mukâbil (bk. br. s. 7) Konevi onların aksine bir yol tâkîb ederek Yaratan'dan (Tanrı'dan)

Yaratıklar'a i n m e k t e 'dir. İşte bu metod farkı da adı geçen düşünce sistemleri arasındaki t i p i k farklardan birini teşkîl ediyor.

İmdi, Tanrı'nın *metafizik* veyâ *ilâhiyat*'a mâl edilmesi meselesi de pek o kadar mühimsenecek bir husûs teşkîl etmez. Çünki, söz gelimi Aristoteles, metafizik'e bâzen *"İlâhiyât,,* bazen de *"İlk felsefe,,* isimlerini vermektedir. (bk. Arist. Met. E. 1., 1026 a (15-31); ayr. bk. K, 7, 1064 b (3-) Diğer taraftan Metafizik'in asıl konusunu da, "olduğu şekilde,, ele alınan v a r l ı k teşkîl etmektedir. Şu halde Varlık'ı "olduğu şekilde,, incelemek, O'nun evvelâ ne gibi vasıf'larda olduğunu ve i l k e 'lerinin neden ibâret bulunduğunu da araştırmak mânasına gelir. Bundan dolayı "mürekkeb,, varlıklardan "basit,, cevherlere doğru y ü k s e l e n bir metod sâhibi olan Felsefe (Metafizik) 'nin En Yüksek-Basit-İlke 'yi teşkîl etmesi bakımından da Tanrı meselesinde, son gelişmesini ve son sözünü bulmaktadır. Şu halde Tanrı'nın *Metafizik* veyâ *İlâhiyât*'a mâl edilmesi, biraz önce işâret ettiğimiz gibi, tâlî derecede kalıyor ve diğer taraftan asıl güçlükler de henüz halledilmiş bir duruma gelmiyor.

A l l a h "Zât,,, "Mâhiyet,,, "Vucud,,, "Hakîkat,, gibi kavramlardan acabâ hangisi ile aynileştirilebilir? Allah problemini, bizâtihi ve passif-lojik ve sübjektif olarak ele aldığımız zaman, O'nu en çok ne ile ifâde etmemiz lâzımdır sorularında Filozoflar ve Kelâmcılar ekseriyetle birbirine benzer ifâdelerde bulunmuştur. Meselâ filozoflar ve Tûsî, yukarıda adı geçen kavramlardan her halde bir tânesi ile Tanrının aynileştirilmesini denemişlerdir. Fakat ayni şekilde mücerret -hattâ son derece küllî ve mücerret- olan bu kavramlar dahî kendi yönlerinden açıklanmağa muhtaçtır. Şu halde bir taraftan akıl ve felsefî usul, diğer taraftan da gerek İlâhiyat gerekse Metafiziğin konusu olmak bakımlarından incelenen, tecrübe edilen, tahlîl ve terkîbler içinde boğulan hattâ kaybolmağa yüz tutan Tanrı kavramını bu keşmekeşten kurtarmak îcab ediyor. Bu sûretledir ki, her şeyden önce Tanrının n e 'den ibâret olduğunu göstermek, onu bir "zihin tecrîdi,, olmaktan kurtarmak maksadı ile, İslâm dünyâsında olsun, müslüman filozoflara kaynak teşkîl eden yabancı tefekkürlerde olsun: Tanrının n a s ı l telakkî edildiğine gerektiği kadar yer vermek îcab ediyordu.

İmdi, buraya kadar elde edilmiş bütün neticeleri teker teker gözden geçirmeği denemek, bu araştırmanın bütün muhtevasını ele almak gibi uzun ve tafsilatlı bir iş olur. Bizim burada belirtmek istediğimiz önemli noktalar şunlardır:

Vucûd kavramı acaba Tanrıya izafe edilecek zâid bir isim midir yoksa değil midir? Başka bir deyişle: "Tanrının var-oluşu,, gibi bir tabiri kullanmak câiz midir? İşte bu mânada olmak üzere kendisinin Tûsîye yöneltmiş olduğu soruda ve bunun münâkaşası sırasında Konevî "vucûd,, hakkında şu tarifi vermiştir: Vucûd, kavramların en küllîsidir, o cüz'î bir terim vasıtasıyla açıklanamaz; bu şekildeki bir küllî terimi de insan aklı kavramaktan acizdir (bk. s. 25). Şu halde Tanrı hakkından söylenecek şey sâdece onun "varlık nurû,, olduğunu ifâde etmektir (bk. s. 25).

İmdi, "vucûd,, ve "cevher,, deyimlerinin islâm tefekküründe ayni olup olmadığı münâkaşa edildiğine bakacak olursak (bk. s. 28 vd.) bu ayniyet ihtimalinden hareket ederek cevher'in de tecezzî kabul etmez yâni "bölünemez,, oluşu itibariyle, acaba Tanrı bir "cevher,, sayılabilir mi? sorusuyla karşılaşırız (bk. s. 29-30). Fakat cevher'ler ancak "araz,, ile birlikte düşünülür. Tefekkür tarihi bakımından mâdem ki "küllî,, ler cevher sayılmamıştır (bk. s. 40 41). o halde Tanrı, "küllîlerin küllîsi,, olmakla berâber, ne *vucûd*'tur ne de genel anlamıyla *cevher* sayılabilir. Böyle bir varlık, küllî oluş bakımından, Platon'un en-yüksek-idea'sı dahî olamaz (bk. s. 30).

Tanrıya, felsefî mâhiyette çok umûmî ve âlemşümûl bir isim vermek gayreti, burada sona erecek değildir. Aristoteles'in ortaya koyduğu cevher nazariyesinde *İlk-cevher*'ler dahi ayni derecede *küllî* olduklarından, Tanrının belki bu kavramlar dâhilinde dahi düşünülmesi mümkün görülebilir. Fakat İlk-cevherler: *Hüviyet*'in karşılığı olduğuna göre (bk. s. 31-32), Tanrı bir "İlk-cevher,, sayılsa dahi, yine de *mechûl* (yani, bilinemez) bir varlık olarak kalıyor (bk. s. 32). *Mâhiyet* (quidditas) bakımından ise, mâdem ki Aristoteles'e göre, bir taraftan cevher'in sinonimi sayılıyor (bk. s. 33 vd.) ve diğer taraftan da mâhiyet, sâdece "basit cevher,, lerde bahis konusu olup, mürekkep realitelerin mâhiyetî "kendisinden başka,, olabiliyor (bk. s. 33), o halde bir *İlâhî Mâhiyet* veyâ -başka bir deyişle- *Tanrının mâhiyeti*'nden bahsetmek mümkün değildir. Fakat Konevi'nin mâhiyet anlayışı ile islâm düşüncesinde diğer mütefekkirlerin mâhiyet anlayışı birbirinden farklıdır. (bk. s. 35-36; ayr. s. 108 vd.) Bu noktada Konevi, *mâhiyet* ve *hakikat* terimlerinin müterâdif olduğunu belirtirken (bk. s. 37 vd.), "hakikatlar,, deyiminden hareket ediyor; sonra da, bir taraftan "tâbî,,, diğer taraftan da "metbû,, (=kendisine tâbî olunan) şeklinde iki türlü realite bulunduğunu gösteriyor. (bk. s. 38-39) Kendisine göre, *Tâbî hakikatlar*, zâtî hakikatlardır ve bunlar da, nesneler'in meydana gelmesinin aslî kaynağını teşkîl ederler (bk. s. 38). Asıl büyük, müteâl hakikatlar ise

metbû adını alan hakikatlardır; Nitekim Konevi bu neviden yüce realitelerle Tanrının "ana-isim,, lerini aynileştirmektedir (bk. s. 39).

İşte bu noktada Konevi'nin felsefesinin tam dönüm noktasına gelmiş oluyoruz. Yânî, metbû hakikatlar (=Tanrının ana isimleri), bir taraftan Tanrı ile Varlık arasında m u t a v a s s ı t oluyor, diğer taraftan da bunlar, ilâhî mâhiyetin tasvir ve târifinde yardımcı bir faktör sayılabiliyorlar. Nitekim bu hakikatlar artık Platon'un *idealar*'ı gibidir. Maamâfih unutmamalıdır ki, *hakikat* lafzı, -ister tâbî isterse metbû bakımdan olsun- yine de Tanrıya -ayniyet cihetinden- izâfe olunamazlar (bk. s. 38).

Sadreddin Konevî, Tanrı hakkında herşeyden önce "theolojik agnostisism,, çerçevesinde kalmaktadır. Allah'a *vucûd* bakımından ancak "*Varlık Nûru*,, adı verilebilir. Cevheriyyet bakımından ise, Konevî ile Spinoza ayni netîceleri ilhâm ederler (bk. br. s. 32). Diğer taraftan Konevî, -İslâm filozofları gibi- İlâhi Vucûd ve Mâhiyet'in a y n i y e t 'i üzerinde israr etmiş ve yine onlar gibi bu mâhiyet ve zât'ın mechûl (tarif edilemez = bilinemez) olduğunu kabûl etmiştir (bk. br. s. 52) Bu konularda onun kısmen Kelâmcılar (bk. br. s. 35) kısmen de İsmâîller etkisi altında kaldığı (bk. br. s. 75) gözden kaçmamaktadır. Bundan başka Konevî, İlâhî İsim ve Sıfatlar konusunda, Mu'tezile kelâmcıları gibi t a^{c} t î l (yâni ilâhî isimleri inkâr) taraftarı değildir. Çünki, ilâhî Mâhiyet'in m e c h û l olması, Sıfat ve İsimler'in de mechûl olmasını gerektirmez (bk. br. s. 63-64). Üstelik İlâhî İsimler, Konevî'nin sisteminde özel bir anlam taşımakta (bk. br. s 65) ve bunlar bir taraftan "ilâhî zat,, ta s t a t i k bir durumda kalmakta (bk. s. 66-67;) ve diğer taraftan İlâhî Zat'ın d e ğ i ş m e z oluşu da "Zat İsimleri,, vâsıtasiyla garanti edilmektedir (bk. br. s. 91). Nihâyet Konevî "saf mâhiyet,, , veyâ "ilâhî mâhiyet,, olarak düşündüğü bir mâhiyet'i ve ondaki "zat isimleri,, ni t e k bir deyim içinde göstermektedir: Allah lafzı...

Bu sûretle Allah lafzı, bir taraftan bütün kavramları içinde toplayan bir "ana isim,, hâline geliyor, diğer taraftan da Tanrı'nın bir "mâhiyet,, vs. olup olmadığını araştırmaktan bizi kısmen tatmînkâr bir netîceye iletebiliyor (bk. br. s. 70-72 vd.).

Sıfatlar ve İsimler teorisini oldukça orijinal bir fonksiona sâhip kılan Konevî'ye göre bunlar bir taraftan lojik bakımdan Allah'ın târifine hizmet ederlerken, diğer taraftan da Tanrı ile Nesneler arasında bir mutavassıt sayılırlar. (Bu hususlar için bk. br. II. Bölüm, s. 65-73 ayr. III. Kısım /s. 106-108) Şu halde Konevî'ye göre Sıfatlar ve İsimler'i sâdece Tanrılık târif için farz etmek, sonra da Kelâmcılar ve Filozoflar

gibi -Tanrının v a h d e t 'ini korumak için- bunları i n k â r (ta'ṭīl) etmek meseleye bir çözüm tarzı vermekten uzak kalır. Şu halde İlâhî İsimler ve Sıfatlar'ın bu "lojik,, ve "metafizik,, fonksionlarını ayrı ayrı mülâhaza etmek, "İlâhî İsimler,, konusunda adı geçen düşünce kollarından tam mânasıyla ayrılmaktır. İşte bu bakımdan da Konevî'nin -bâzı hususlarda kendileriyle birleştiğini gördüğümüz- Filozoflardan bu sefer ayrıldığı göze çarpıyor.

Diğer bir mesele de şudur: Tanrı ile Yaratıklar dünyâsını birbirine bağlayan unsur nedir? Tanrı, Aristoteles'te olduğu şekilde bir "İlk-Muharrik,, ise, yâhut Platonda olduğu gibi bir "İdea,, sayılırsa, nihâyet Yeni-Platoncular'ın, İslâm filozoflarının ve Kelâmcılar'ın kabûl ettiği şekilde herşeyden önce *Bir* ise; "*Tanrı-Bir*,, Kâinât'ı (yaratmış olsun veyâ olmasın) kendisine nasıl bağlar? İşte Konevî'yi adı geçen bu çeşitli düşünce kollarından ayıran unsurlardan bir tânesi de bundan ibârettir. Filozoflar Kâinât'ın yaratılmasını "İlâhî Düşünce,, ile açıklamak isterken, Konevî, onların bu klişeleşmiş tâbiri yerine "İlâhi Sevgi,, kavramını yerleştirmiştir (bk. s. 87). Diğer taraftan Tanrı ile Varlık arasındaki münlsebet'i (ilgi'yi) göstermek üzere Konevî r a h m e t ismi üzerinde direnmiş ve bu isim, bir taraftan Kâinât'ın yaratılması için bir *sebeb* teşkîl etmiş, diğer taraftan da Tanrı ile Varlık arasını devamlı bir sûrette birbirine b a ğ l a y a n bir unsur hâline gelmiştir (bk. s. 72 ve 93).

Varlık ve Tanrı sâhalarının d u a l bir görünüşten kurtarılması da Konevî'nin felsefesinde "Pantheism,, ile sağlanmıştır. Bu da Sıfatlar ve İsimle teorisi vâsıtasıyla Kâinâtta, başka bir deyişle, Ulvî ve Süflî bütün varlık tabakalarında, t e c e l l î eden Tanrı'yı müşâhede etmek mânasına gelmektedir. Fakat bu "müşâhede,, (şuhūd) ise, Tanrı'dan s â d ı r olan, O'ndan f e y z eden İlk varlık'ın ne olduğunu tesbît etmekle, daha açık bir deyişle: Tanrıdan itibâren aşağıya doğru olan varlık mertebeleri hakkında vâzıh bir görüş sahibi olmakla mümkindir. Bu sebebledir ki Konevî, İbn al-Arabi'den mülhem olarak, Varlık'ın -birçok derecelere bölünmekle berâber- Beş-Mertebe hâlinde bulunduğunu ve bunların da başlıca Emr ve Halk âlemlerinden ibâret sayıldığını dikkate almış, sonra Allah — İlk Akıl (=Yüce Kalem= Levh-i mahfûz= Genel Varlık= Rahmet) — İnsan — Tanrıdan ibâret olmak ve bir "dâire,, (dā'iret'ul-vucūd) teşkîl etmek üzere bütün Varlık'ın -Tanrıyı da kapsayan- bir büyük D â i r e meydana getirdiğini ortaya atmıştır. İşte Filozofların ve Kelâmcıların kâinât telâkkisinde ve ayrıca Tanrı-Kâinât düalizminde içinde kaldıkları bu müşkil'ler Konevî'nin bu

nazariyeleri vâsıtasıyla gerçekten tatmînkâr bir çözüm tarzını -hiç olmazsa tipik sayılmak şartıyla- gözlerimizin önüne sermiş sayılabilmektedir.

Tûsî'nin matematik îzah tarzına mukâbil (bk. br. s. 103), Konevî'nin hem lojik hem de metafizik mâhiyetteki bu açıklama tarzının düşünce târihine getirmiş olduğu unsur hiç bir zaman inkâr edilemiyecektir.

Bütün bunlara eklenmesi ve önemle belirtilmesi îcâb eden hususlar şunlardır: Tanrının en son yaratığı, en mükemmel eseri olan İnsan İlâhî g a y b sâhasına nüfûz etmeğe çalışır. Ancak, Tanrının "dünyâ gözü,, ile görülmesi konusunda muayyen bir devresine kadar İslâmî inançların çerçevesinde kaldığı, hattâ İttihâd ve Hulûl nazariyelerini bile reddettiği halde, Konevî son zamanlarında Tanrıyı "mazhar gözü,, ile görmüş olduğunu ifâde ederek bâzı fikirlerinde değişiklik yapmıştır. Üstelik bu hususlarda Berkeley'in i d e a l i s m 'ini hatırlatan Konevî "Uyku,, ile "Ölüm,, hâdiselerini mukâyese etmiş ve r e a l i t e 'ler konusunda ş ü p h e çenberinden ancak "gerçek hayat,, a kavuşmakla çıkmak mümkin olacağını belirtmiştir. (Bk. br. s. 131 vd.).

Netîce olarak: Konevî, akîdeler konusunda Hanefî-Maturîdî an'anesini devâm ettirmiş; felsefî görüşleri bakımından İslâm Peripatosçuların'dan dikkate değer unsurlar almış, Yeni-Platonculuk ve hattâ Platonculuk etkilerini bile kendisinden pek uzak tutamamıştır. Mühim olan şudur ki, Konevî bütün hayâtınca selefi Gazzalî'nin an'anevî metodunu tâkîb etmiş, hocası İbn ül-Arabî'nin sistemini bu görüş açılarından yeniden ele almış ve buna kendi şahsiyetinin mührünü, çok bâriz bir şekilde vurmuş bulunmaktadır. Bu duruma göre Konevî'yi İbn al-ᶜArabī'nin alelâde muakkıbi ve "şârih,, olarak düşünmenin yâhut ta -daha fenâsı zannetmenin- ne kadar yanlış bir görüş teşkîl ettiği meselesi, kendiliğinden belli olmaktadır. Tek kelime ile Konevî "orijinal,, ve dikkate değer bir Türk filozofudur.

Şu halde anlaşılıyor ki, m. XIII. asrın fikir ve felsefe alanlarındaki canlı ve hareketli manzarası, büyük bir Türk düşünürü olan Sadreddîn Konevî'nin tasavvufî-felsefî şahsiyetinin etrâfında toplanmaktadır. Bu sûretle, Konevî'den önce Abū Ḥamid al-Ġazālī (1058-1111) tarafından felsefeye karşı açılmış olan doğmatik-sünnî düşünce yolu'nun, bu sefer m. XIII. asırda Sadraddin Konevî'nin şahsında felsefî düşünceyi kendi şahsına münhasır ve tipik bir şekilde temsîl eden gayretleri ve yenilikleri ile bambaşka bir istikâmete yönelmiş olduğuna da şâhit oluyoruz. Böyleçe İslâm Dünyâsında, Türk toprakları üzerinde ve yine bir Türk filozofu tarafından temsîl eden felsefî-tasavvufî düşüncelere

mukâbil, İran'ın büyük âlim ve filozof'u olan (fakat âlimlik vasfı filozofluk vasfından daha önce gelen) Nasîreddin Tûsî'nin, İbn Sina ve diğer İslâm peripatosçularının, Aristocu ve Yeni Platoncu felsefelere sarılarak, ilmin ışığında: Tanrı-Kâinât ve İnsan münâsebetlerini k l a s s i k bir yoldan savunmak istedikleri açıkça görülmektedir. Tûsî'nin daha çok "ilmî şahsiyet,, e sâhib olduğu, felsefe sâhasında ancak muayyen ve küçük eserler bıraktığı, daha çok İbn Sina'nın *al-İşārāt* adlı eserini ş e r h etmekle şöhret kazandığı üstelik muâsırlarıyla bâzı felsefî ve İlmî meseleleri münâkaşa ettiği hatırlanacak olursa, Tûsî'nin bu konulardaki en büyük hesaplaşmasını Türk düşünürü Sadreddîn Konevî ile yapmış olduğu kabûl edilmek îcâb edecektir. Tanrı kavramı etrafında girişilen Tanrılık mâhiyet, Kâinât ve İnsan münâsebetleri problemlemlerinde girişilen fikir çatışmaları konusunda Konevî'nin ön plânda bulunduğu, Tûsî'nin ise ancak müdâfaada kaldığı anlaşılmaktadır. Üstelik, m. XIII. asrın iki önemli düşünürü olması bakımından ele alınan Konevî ile Tûsî'nin bu konuda tesbit edilen "*Mektuplaşmalar*,, (*al-Mukātabāt*), açısından işlenmesi de gerçekten bir yardımcı unsur teşkîl etmektedir. Bütün bu tartışma ve araştırmalardan da, bir taraftan Sadraddîn Konevî gibi şimdiye kadar ele alınmamış bir Türk düşünürünün fikirleri ve sistemi meydana çıkmış oluyor, diğer taraftan da m. XIII. asırda Felsefe, Tasavvuf ve Kelâm arasındaki görüş ayrılıkları tesbît edilmiş; nihâyet adı geçen bu asırda Tekke ve Zâviye'lerin çok sayıda olmasıyla Anadoluyu "tasavvuf,, un karanlıklarında, boş hayaller dünyâsı olarak tasavvur etmenin doğru bir görüş sayılmayacağı tesbît edilmiş oluyor.

BİBLİO-GRAFYA

Ardabīlī (Nizām ad-Dīn), *Durar ᶜaḳā'id al-islām fī gurar ᶜaḳā'id al-Kalām* (Selim III, no. 1740 Topkapı Sarayı ktp.)*

Aristoteles, *Categoriae*, transl. by E. Edghill, Newyork, 1941

Aristotes, *Métaphysica*, transl. By. W. D. Ross, Newyork, 1941

Arnaldez (Roger), *La Théoire de Dieu dans le Tahāfut* (Studia İslamica, VII, 1955, s. 15-29

Arnaldez (Roger), *La Pensée religieuse d'Averoès* (Studia İslamica) VII, 1957

Aşᶜarī (abu'l-Ḥasan al-), *Kitāb al-Lumaᶜ fi'r-Radd ᶜalā ahl al-zayğ va'l-bidaᶜ* (nşr. Richard McCarthy), Beiruth, 1953

ᶜAynî (M. Ali), *La quintessence de la philosophie d'İbn Arabī* (trad. par Ahmed Réchid), Paris, 1926

Badavī (ᶜAbd ar-Raḥmān), *al-İnsān al-Kâmil fi'l-İslam*, Kâhire, 1950

Bayzāvī, *Anvār al-tanzīl va asrār al-ta'vīl*, Istanbul h. 1303

Bağdādī (ᶜAbd al-Ḳāhir al-), *Kitāb al-farḳ bayn'al-firaḳ*, nşr. al-Ḥusaynī, h. 1367 m. 1948

Beaurecueil et Anawati, *Une preuve de l'existence de Dieu chez Ghazali et Saint Thomas*, Mélanges, III, Kahire, 1956

Bursavī (İ. Ḥakkı) *al-Furūḳ* h. 1251

Contribution, bk. Laoust (Henri)

Chevalier (Jaques), *La Pensée chrétienne*, Paris, 1956

Çağatay (Neş'et), *İslamdan önce arap tarihi*, Ankara, 1957

* Bu eserin müellifi kesin olarak belli değildir.

Descartes (René), *Metafizik Düşünceler*, (MV. Klasikler Serisi), terc. M. Karasan,

Dieterici (Fr.), *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, Leipzig, 1888

Dieterici (Fr.): *al-Samarat al-marẓiyya fi ba'ẓ risālat al'Farābiyya (= Alfārābi's philosophische Abhandlungen)*, Leiden, 1892

Farabī (abū Naṣr al-) : bk. Dieterici.

Fārābi (abū Naṣr al-), *Fâzıl Medîne Ehlinin Re'yleri* (terc. N, Danışman), Fârâbî Tedkikleri, I, İstanbul, 1950,

Chelhod (J.) *Note sur l'emploi du mot Rabb dans le Coran*, (Arabica, c. 5, fasc.2) s. 159-167

Gardet (Louis), *La Pensée religieuse d'avicenne*, Paris, 1951

Gauthier (L.), *İbn Roschd (Averroès)*, Paris, 1948

Gazzālī (abū Ḥāmid al-), *Maḳāṣıd al-falāsifa*, Mısır, h. 1331

Gazzālī (abū Ḥāmid al-), *Elmunkîzu min'ed-Dalâl*, (terc. H. Güngör) MV. Klasikleri, İstanbul

Gazzālī (abū Ḥāmid al-), *İlcām al-ᶜavām ᶜanᶜılm al-kalām*, İst. h. 12?7

Goldzieher, (İ.) *Le Dogme et la Loi de L'slâm* (trad. par F. Arin), Paris, 1920

Goichon (Mll.), *Léxique de la langue philosophique d'İbn Sīnā*, Paris, 1938

Goichon (Mll.), *La Distinction de l'essence et de l'éxistence d'après İbn Sīnā* (Aviccenne), Paris, 1937

Goichon (Mll.), *İntroduction à Avicenne, (son épitre des définitions)*, Paris, 1933 vr. 151-162

Horten (Max), *Die Philosophie des İslam*, München, 1924

Horten (Max), *Die philosophische Systeme der spekulativen Théloguen im İslām*, Bonn, 1912

İbn al-ᶜarabī (Muḥy ad-Dīn), *İnşā al-davā'ir va'l-cadāvil*, (Hâlet ef. 809). vr. 151-162

İbn al-ᶜarabī (Muḥy ad-Dīn), *Maḳṣad al-asmā'* (Feyzullah efendi. 2119)

İbn al-ᶜarabī (Muḥy ad-Dīn), *al-Bulġa fi'l-ḥikma*, (Râğıb Paşa, 627/828).

İbn al-ᶜarabī (Muḥy ad-Dīn), *Kitāb al-Haḳḳ* (Feyzullah ef. 2119, vr. 60-63)

İbn al-ᶜarabī (Muḥy ad-Din), *Kitāb al-İsfār* (Köprülü, 713),

İbn al-ᶜarabī (Muḥy ad-Dīn), *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Kâhire, h. 1269 vd.

İbn al-ᶜarabī (Muḥy ad-Dīn), *Fusûs'ül-hikem* (terc. N. Gencosman) MV. Klass. İst. 1952

İbn al-Asīr, *al-Nihāya fi ġarīb al-Ḥa-īs*, c. 1-4. Mısır. t.s.

İbn Sīnā, *al-İşārāt va't-tanbīhāt*,(nşr. Sulaymān Dunyā), Mısır, t.s.

İcī-Curcānī, *Şarḥ Mavāḳıf*, Istanbul, t.s.

İmām al-Ḥaramayn (al-Cuvaynī), *al-İrşād* (éd. et. trad. par D. Luciani), Paris, 1938

İsfahānī (Rāğıb al-), *al-Mufradāt fī ġarīb al-Ḳur'ān* (al-Nihāya hâşiyesinde) (bk. İbn al-Asīr)

İzmirli (İsm. Hakkı), *Yeni ᶜİlm-i kelām*, Istanbul, h. 1339-1341

Jaeger (Werner), *Aristotle* (trad. R. Robinson), Oxford, 1948

Jomier (Jaques), *Le nom divin al-Raḥmān dans le Coran* (Mélanges-Louis Massignon) Damas, 1957

Keklik (Nihat), *Muhyiddin ibn'ül-arabî: Hayâtı ve çevresi*, İstanbul, 1966

Keklik (Nihat) *Sadreddin Konevîde İnsan, Kader ve Ahlâk*, İslâm Tedkikleri Mecmuası 1964, c. IV, sayı. 1-2, s. 65-80.

Ḳonavī (Ṣadr ad-Dīn al-): *Şarḥ al-Fuṣūṣ*, (Ünv. Ktp. ay. 3512)

Ḳonavī (» »): *Şarḥ ḥadīs al-ᶜarbaᶜīn* (Ünv. Ktp. AY. 300) (Şarḥ Ḥadīs).

Ḳonavī (»): *al-Nafaḥāt al-ilāhiyya*, (Konya, Yusuf Ağa, 5468)

Ḳonav (   ): *Miftāḥ al-ġayb* (İst. Ayasofya, 1030) (= Miftāḥ)

Ḳonavī (   ): *Mavārid ẕavi'l-iḫtiṣāṣ ilā maḳāṣid sūrat al-iḫlāṣ* (İst. Ayasofya, 78, vr. 70ᵇ-124) (= Mavarid)

Ḳonavī (   ): *Tabṣırat al-mubtadī va taẕkirat al-muntahī* (İst. Nuruosmaniye, 2287, vr. 139-171) (= Tabṣıra)

Ḳonavī (   ): *Maktūbāt* (Konya, Müze, 1633; ayr. Konya, Yusuf Ağa, 5468-sonu.) (= Mektuplar)

Ḳonavī (   ): *Şarḥ al-asmāʾ al-ḥusnā* (İst. Koprülü, 1594), (= al-Asmā)

Ḳonavī (   ): *Iʿcāz al-Ḳur'ān*, (İst. Râğıb Pş. 62 79) (= İʿcāz).

Ḳonavī (   ): *Muḳātabāt va Mucāvabāt bayn Naṣīr (al-Dīn al-Ṭūsī) va Ṣadr (al-Dīn āl-Ḳonavī)*, (Ayasofya, 1633) (= Muḳātabāt).

Kranz-Baydur: *Antik Felsefe*, İstanbul, 1948

Krehl (Rudolph): *Die Religion der vorislamischen Araber*, Leipzig, 1863

Landau (Rom), *The philsophy of İbn ʿarabī*, London, 1959

Laoust (H.) *Contribution a une étude de la méthodologie canonique de Taḳī-d-dīn Aḥmad b. Taimiya* (traduction annoteé du Maʿāric al-wuṣūl .... et d'Al-Ḳıyās fi'-ş-Şarʿ al-İslâmi), Le Caire, 1939 (= *Contribution*)

Lewis (B.) *Some observations on the significance of Hérésy in the history of Islām* (Studia Islamica) I, 1957, s. 43-65

Macmūʿa-i Rasāʾil: bk. Raẕavī

Madkour (İ.), *La Place d'al-Farābi dans l école philosophique musulmane*, Paris, 1934

Masson-Oursel, *Les philosophies orientales*, Paris, 1940

Naşşār (Dr. Ali Samī al-), *Naş'at al-fikr al-falsafi fi'l-islām*, Kahire, 1954.

Nicholson (R.A), *Studies in islamic mysticism*, Cambridge, 1921

Obermann (I), *Die philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis*, Wien-Leipzig, 1921

Poincaré (H.) *Bilimin Değeri*, (M. V. Klasikler serisi), İst. 1949

Philippe (M.D.) *İnitiation à la philosophie d' Aristote*, Paris, 1956

Raẓavī (M) *Macmū'ai Rasā'il-i Ṭūsī*, Tahran, hş. 1335

Ryckmans (G), *Les religions arabes préislamiques*, Loavain, 1951

Suhravardī (Şihāb al. Dīn) *Hikmat al işrāḳ* (nşr. H. Corbin), Paris 1952

Schacht (J). *New Sources for the history of Mohammadan Theology*, (Studia Arabica) 1953, I, s. 23-42

Şāṭıbī (abū Isḥāḳ al-), *al-Muvāfaḳāt fī uṣūl al-şarī'a*, Mısır t.s.

Şardağ (Nâzım), *Tūstarī, Hayâtı, Eserleri ve Düşünceleri*. İstanbul, 1955. (Lisans tezi : Arap-Fars Filolojisi-İstanbul Üniversitesi-Basılmamış)

Şiblī (Nu'mānī), *'İlm-i Kalām-i cadīd* (farsça terc. Faḫr Dā'i Gīlānī), Tahran 1325 ve 1325 ve 1829

Ṭūsī (Nasir ad-Dīn al-) *Risāla dar sayr-u-sulūk* (nşr. Raẓavi. Macmū'a-i Rasāil, s. 36-55).

Ṭūsī (» »), *Risāla dar isbāt-i Vācib* (nşr. Raẓavi Macmū'a-i Rasā'il), s. 1-7.

Ṭūsī (» »), *Risāla dar ḳısmāt-i mavcūdān* (nşr. Raẓavi, Macmū'a-i Rasā'il) s. 57-82

Ṭūsī (» »), *Sā ġuftār-i Ḫwāca-i Ṭūsī dar bāra-i iç gūnagī padīd āmadan*, nşr. M. T. Dānişpajūh, Tahran, 1341

Ṭūsī (» »), *Şarḥ al işārāt* (İbn Sīnā, *al-İşārāt* haşiyesi), nşr. Sulaymān Dunyā, Mısır, t.s.

Ṭūsī (» »), *Asās al-iḳtibas* (nşr. M. Raẓavī), Tahran, 1326

Weber, *Felsefe Târihi* (terc. H. V. Eralp), İst. 1949

ŞAHIS-MEKÂN-PUT İSİMLERİ

TERİMLER İNDEKSİ

YANLIŞ - DOĞRU CEDVELİ

Kitabta, mânâyı bozabilecek olan bâzı tertib hatâlarının aşağıdaki gibi düzeltilmesi hâssaten recâ olunur.
Önemsiz transkripsiyon hatâları üzerinde durulmamıştır.

Sayfa	Satır	Yanlışı	Doğrusu
1	7	nûl	hûl
7	15	hétorik	rhétorik
12	not 35'de	vr. 63 a (25-26)	vr. 93 a (25-26)
12	1	346	34
14	7	35	44
14	9	36	44 *
14	14	44	44 **
14	24	——	43. Tûsî, ayni eser, s. 3
14	25	35	44
14	36	aynı	ayrı
14	en sona ilâve	——	44 *. Konavî, al-Mukâtabat, 9 a
14	en sona ilâve	——	44 **. Konavî, göst. yer
17	1	bilgilerin hududlarına	hududlarına
23	8	bu sonradan	buna sonradan
23	11	içinde de	için
23	17	ikincisinden	ikincisinin
43	15	Allahıh	Allâhın
45	31	dilemez	edilemez.
56	dip notu kısmı, ilk satırı	Allah before Allah	Allah before İslâm.
58	19 ve 20	Ebu Keşebe	Ebû Kebişe
58	21	Şar'â	Şa'râ

58	d.n. 243	ابوكشة	ابوكبشة
59	12	mefhumları	mefhumunu
111	12	müterâfifliği	müterâdifliği
117	30	dikkate	dikkati
118	30	enen	eden
121	24	etmek	etmesi
122	20	(= Düşünceleri)	(= Düşünceleri) mânâsına
126	d. notu 513'de	Konevî	Kur'ân,
128	25	insan teolojik	insan ile theolojik
137	19	onlarının	onların
140	7	ya iman ışığı	kavranabilmesinin ya imân ışığı.

İsteme Adresi : ÇIĞIR YAYINLARI Ltd. Şti.
Başmusahip Sok. Talashan No: 102 - Cağaloğlu
Tel : 22 60 51

25 Lira